

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com

Maurice
Merleau-Ponty

Le visible et l'invisible

suivi
Notes de travail

Editions Gallimard
1964

Морис Мерло-Понти

Видимое
и невидимое

...включая
Рабочие записи

Перевод с французского
О. Н. Шпагаги
под редакцией
Т. В. Щитцовой

Минск
И. Логвинов

«CONDITIO HUMANA»

Серия основана в 2000 г.

Ответственный редактор
Т. В. Щитцова

Мерло-Понти, М.

М52 Видимое и невидимое / Морис Мерло-Понти; пер. с фр. О. Н. Шпарага. — Мн.: Логвинов, 2006. — 400 с. — (CONDITIO HUMANA).

ISBN 985-6701-47-3.

Морис Мерло-Понти (1908–1961) крупнейший французский феноменолог XX века. Работа «Видимое и невидимое» представляет существенно новый этап в его творчестве (со времени публикации «Феноменологии восприятия»), который характеризуется выходом за рамки феноменологии, с ее анализом интенциональных отношений, и разработкой «новой онтологии», претендующей на окончательное преодоление фундаментальных категориальных оппозиций классической философии: субъективного и объективного, внутреннего и внешнего, видимого и невидимого. Новая онтология разворачивается как онтология *плоти*, как тематизация *дикого бытия*, которая в методологическом плане требует *диалектического* мышления, способного удерживать взаимопреткстование воспринимающего и воспринимаемого. Став, бесспорно, революционным словом в феноменологии, работа оказала также значительное влияние на представителей других философских течений: герменевтики, структурализма и постструктурализма.

УДК 111
ББК 87.21

© Editions Gallimard, 1964
© Серия «Conditio humana», 2006
© Вальденфельс Б., послесловие, 2006
© Шпарага О. Н., перевод, примечания, 2006
© Логвинов И. П., издатель, 2006

ISBN 985-6701-47-3

ВИДИМОЕ И ПРИРОДА	
<i>Философское вопрошание</i>	7
Рефлексия и вопрошание	9
<i>Перцептивная вера и ее темнота</i>	9
<i>Наука предполагает перцептивную веру</i> <i>и не проясняет ее</i>	25
<i>Перцептивная вера и рефлексия</i>	44
Вопрошание и диалектика	76
<i>Перцептивная вера и негативность</i>	76
<i>Перцептивная вера и вопрошание</i>	140
Вопрошание и созерцание	154
Персплетение — хиазма	189
<i>Дополнение</i>	227
Дообъективное бытие: солипсистский мир	229
<i>Редукция к дообъективному</i>	229
I. АКТУАЛЬНОЕ ПРИСУТСТВИЕ	
<i>Вещь и нечто</i>	235
РАБОЧИЕ ЗАПИСИ	241
Указатель	357
Условные обозначения и примечания	361

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Бернхард Вальденфельс

Ключевая роль тела

в феноменологии Мориса Мерло-Понти379

ВИДИМОЕ И ПРИРОДА

Философское вопрошание

РЕФЛЕКСИЯ И ВОПРОШЕНИЕ

*Перцептивная вера и ее темнота**

Мы видим сами вещи; мир и есть то, что мы видим; такого рода формулировки выражают веру, которая присуща как естественному человеку, так и философу, как только тот открывает глаза. Они отсылают нас к глубинному пласту тех немых «мнений», которые имплицитно присущи нашей жизни. Однако эта вера обладает той странностью, что как только мы пытаемся придать ей вид некоторого положения или высказывания, как только мы задаемся вопросом, кто такие эти *мы*, что такое *видеть* и что такое *вещь* или *мир*, мы сразу же попадаем в лабиринт затруднений и противоречий.

Сказанное Августином Блаженным о времени — всякому совершенно понятно, что это такое, однако никто из нас не может объяснить это другим — необходимо отнестись и к миру. [Философ оказывается беспрерывно]“ вынужденным пересматривать и персопределять самые обоснованные понятия и создавать из них новые — вместе с новыми словами для их обозначения. Он вынужден осуществлять подлинную реформу рассудка, в заверше-

- * По поводу названия этой главы автор замечает: необходимо уточнить понятие веры. Это не вера в смысле принятия решения, но вера в том смысле, в каком она предшествует всякому положению, животная вера и [?].
- “ Философ оказывается беспрерывно...: эти слова, добавленные нами в скобках для того, чтобы сделать осмысленными следующие за ними предложения, находились в начале предыдущего абзаца, целиком подчеркнутого автором.

нии которой очевидность мира, казавшаяся самой что ни на есть отчетливой истиной, будет опираться на мысли, внешне самые что ни на есть софистические, в которых естественный человек больше не будет себя узнавать и которые приведут к оживлению многовсковых, направленных против философии недобрых настроений, постоянно вменяющих ей, что она меняет местами ясность и темноту. И как бы философ ни стремился говорить от имени наивной очевидности мира, как бы он ни охранял себя от того, чтобы ничего к ней не добавлять, как бы он ни ограничивался тем, чтобы только выводить все ее следствия, это его не оправдывает, а, скорее, наоборот: тем самым он отчуждает [человеческую природу]^{*} еще в большей степени, призывая к тому, чтобы человечество мыслило себя как тайну.

Это так, и ничего с этим не поделаешь. Верно, что мир — это *то, что мы видим*, и что, одновременно, нам еще необходимо научиться его видеть. В этом смысле, прежде чем приравнять это видение к знанию, мы должны завладеть им и *сказать*, что такое эти *мы* и что такое *видеть*, должны сделать так, словно бы мы об этом ничего не знали, словно мы должны еще всему научиться. Но философия — это не словарь, она не интересуется «значениями слов», она не разыскивает вербальной замены миру, который мы видим, она не трансформирует его в нечто изреченное, она не обустроивается в порядке сказанного или написанного, как логик — в высказывании,

^{*} *Это несомненно нужно понимать так: отчуждает человеческую природу. Слова «человеческая природа» содержались в последней части предыдущего предложения, зачеркнутой автором и воспроизводимой нами далее в скобках: постоянно вменяющих ей, что она меняет местами ясность и темноту [и что она присваивает себе право поощрять жизнь человечества в состоянии отчуждения, самого полного отчуждения; так как философ заявляет свое право на понимание человеческой природы в большей степени, чем она сама себя понимает].*

поэт — в звучащем слове или музыкант — в музыке. Она стремится к тому, чтобы сами вещи выразили себя из глубины своего безмолвия. И если философ вопрошает и при этом делает вид, что ничего не знает о мире и видении мира, которые действуют и непрерывно возникают в нем, то именно для того, чтобы дать слово самим вещам, потому что он верит в них и связывает с ними все будущее своей науки. Вопросание в данном случае — это не начало отрицания и не «может быть», занявшее место бытия. Это единственный для философии способ прийти в согласие с нашим фактическим видением и иметь дело с тем, что оно дает нашему мышлению, а именно, с парадоксами, из которых оно скроено; единственный способ приноровиться к этим рельефным тайнам, вещи и миру, массивные бытие¹ и истина которых изобилуют несовместимыми² (impossibles) друг с другом деталями.

Насколько же, в конце концов, несомненно, что я вижу свой стол, что мое видение завершается им, что он своей непродолимой плотностью фиксирует и останавливает мой взгляд; что я, сидящий за своим столом и думающий о мосте Согласия, нахожусь не в своих мыслях, а на мосту Согласия, и что, в конце концов, в горизонте всего этого многообразия видения, или квазивидения, находится именно сам мир, в котором я живу, мир естественный и исторический со всеми человеческими следами, из которых он скроен, настолько же это убеждение опровергается с того самого момента, как только я сосредоточиваю на нем внимание, на том простом основании, что речь теперь идет о *моем* видении. Мы не собираемся приводить здесь давнишний аргумент, касающийся сновидения, безумия или иллюзий, призывающий нас проверить, не является ли то, что мы видим, «ложным». Этот аргумент сам использует ту веру в мир, которую он, как кажется, расшатывает: мы не могли бы знать, что такое само ложное, если бы до того не отличили его несколько раз от истинного. Таким образом, он постулирует мир вооб-

ще, истинное в себе; и именно на них он тайно ссылается, чтобы обесценить наши восприятия и отбросить их, вперемишку с нашими сновидениями, вопреки всем наблюдаемым между ними различиям, в нашу «внутреннюю жизнь»; он делает это на том единственном основании, что сновидения были в свой час столь же убедительными, что и восприятия, — забывая при этом, что сама «ложность» сновидений не распространяется на восприятия, поскольку она обнаруживается только в отношении к восприятиям и поскольку необходимо иметь опыт истины, чтобы говорить о ложности. Этот аргумент против наивности, против представления о восприятии как о способном по ту сторону всякого опыта захватить врасплох вещи, подобно тому как свет извлекает их из темноты ночи, в которой они предсуществуют, не является все-таки [проливающим свет?], так как сам несет на себе отпечаток этой наивности, поскольку уравнивает восприятие и сновидение, противопоставляя их бытию, которое есть исключительно бытие в себе. Если же, напротив, как на то указывает сам аргумент (насколько он верен), необходимо полностью отбросить этот фантом, то внутренние дескриптивные различия между сновидением и восприятием получают онтологическую значимость. Тем самым удастся в достаточной мере дать отпор пирронизму, демонстрируя, что здесь имеется структурное и, так сказать, коренное различие между восприятием, или истинным видением, которое делает возможным открытый ряд согласованных исследований, и сновидением, которое не *наблюдаемо* и при пристальном рассмотрении состоит чуть ли не из пробелов. Конечно же, тем самым не разрешается проблема нашего доступа к миру. Напротив, она только зарождается, поскольку остается открытым вопрос, как мы можем быть подвержены иллюзии видеть то, чего мы не видим; как могут обрывки сновидения сходиться для спящего за плотную ткань истинного мира; как для ослепленного человека на месте осознания того,

что за ним наблюдают, оказывается неосознание того, что за ним не наблюдают? Даже если исходят из того, что пустота воображаемого навсегда останется тем, что она есть, никогда не становясь равноценной полноте воспринятого, как и никогда не приведет к *той же* достоверности, которой обладает восприятие; что одно вообще *не касается другого*, что спящий человек теряет всякие ориентиры, всякую модель, всякий канон ясности и отчетливости и что малейшая частица воспринятого мира, впущенная в него, немедленно сводит на нет все это очарование, то это не отменяет того, что если мы можем потерять наши ориентиры *без нашего ведома*, мы никогда не будем уверены в том, что вообще их *имеем*, даже веря в то, что они у нас есть. Если мы можем, не ведая того, извлечь себя из мира восприятия, то ничто не сможет доказать нам, что мы там когда-то были, что наблюдаемое было всем этим миром, что оно было скроено из другой ткани, чем сновидение. Если различие между восприятием и сновидением не является абсолютным, то имеется основание взять их вместе в числе «нашего опыта», и уже по ту сторону самого восприятия необходимо искать гаранты и смысл его онтологической функции. Нам придется сделать разметку этого принадлежащего рефлексивной философии пути, как только он будет открыт. Однако свое начало он берет по ту сторону Пирроновых аргументов: они сами собой отклоняют нас от всякого разъяснения, поскольку неопределенным образом соотносятся с идеей бытия, которое целиком и полностью находится в себе, и, по контрасту, относят без всякого разбора воспринятое и воображаемое к числу наших «состояний сознания». В глубине своей пирронизм разделяет иллюзии наивного человека. Это та наивность, которая сама разывается в темноте своей ночи. Между бытием в себе и «внутренней жизнью» пирронизм даже не замечает *проблемы мира*. Мы же, напротив, движемся по направлению к этой проблеме. То, что нас интересует, —

это не доводы, которые можно привести в пользу «недо-
стоверности» существования мира, как если бы уже заране-
е было известно, что значит существовать, и как если
бы все вопросы нужно было соотносить с этим поняти-
ем. Для нас важно в точности установить смысл бытия
мира, и мы не должны допускать ничего сверх этого: ни
наивную идею бытия в себе, ни коррелятивную идею бы-
тия представления, бытия для сознания, бытия для чело-
века — все это понятия, которые мы должны переосмыс-
лить с точки зрения нашего опыта мира и одновременно
бытия мира. И мы должны заново сформулировать аргу-
менты скептиков за пределами всяческих онтологичес-
ких предубеждений как раз для установления того, что
такое бытие-миром, бытие-вещью, бытие воображаемое
и бытие осознанное.

Теперь, когда я имею в восприятии саму вещь, а не
представление, я могу только добавить, что вещь нахо-
дится на острие моего взгляда и вообще моего исследова-
ния. Не допуская ничего из того, чему меня может на-
учить наука о теле другого, я должен констатировать, что
стол передо мной поддерживает единственную в своем
роде связь с моими глазами и с моим телом: я вижу стол,
только если он попадает в поле моего зрения; сверху —
поле обрамлено темной массой моего лба, снизу — более
неопределенным контуром моих щек. Но и лоб, и щеки
еще как-то видимы и способны скрыть стол, как будто
бы мое видение мира само возникало из какой-то точки
мира. Более того, мои движения и движения моих глаз
заставляют мир вибрировать, словно одним пальцем сдви-
гая с места дольмен, не поколебав при этом его фундамен-
тальной устойчивости. С каждым взмахом моих ресниц
опускается и поднимается занавес, но даже на мгновение
я не задумываюсь приписать испытываемое исчезнове-
ние самим вещам. С каждым движением моих глаз, об-
шаривающих пространство передо мной, вещи претерпе-
вают кратковременное искажение, которое я также при-

нимаю на свой счет. И когда я иду по улице и мои глаза фиксируют на горизонте дома, мое ближайшее окружение вздрагивает при каждом ударе каблука об асфальт, возвращаясь затем на свое место. Я плохо выразил бы то, что здесь происходит, сказав, что «субъективный компонент», или «телесная составляющая», стремится охватить собой сами вещи: здесь не может быть и речи о каком-то другом слое или о пелене, которая собирается расположиться между вещами и мной. Подобно тому как не дают о себе знать монокулярные образы, когда оба моих глаза действуют синергетически³, так и смазанное изображение (*bougé de «l'apparence»*) не способно уничтожить очевидности вещи. Бинокулярное восприятие не состоит из двух превзойденных монокулярных восприятий — оно из другого разряда. Монокулярные образы не *существуют* в том же самом смысле, в каком *существует* вещь, воспринятая двумя глазами. Эти образы являются фантомами, воспринятая же вещь — реальностью; первые суть предвещи, вторая же — сама вещь. Монокулярные образы рассеиваются, когда мы переходим к нормальному видению, и переходят в вещи как в свою очевидную истину. Они слишком далеки от того, чтобы обладать плотностью вещи, соперничать с ней: они являются всего лишь некоторым отклонением⁴ (*écart*) по отношению к истинному, еще предстоящему видению, абсолютно лишенными его [преимуществ?] и именно поэтому эскизами или остатками истинного видения, которое их осуществляет, растворяя в себе. Монокулярные образы не *сравнимы* с синергетическим восприятием: их нельзя поместить друг подле друга, а нужно выбирать между вещью и колеблющимися пред-вещами. Можно совершить переход от одних к другим, *глядя* на них, пробудившись для мира, но нельзя в качестве зрителя быть свидетелем этого перехода. Это не *синтез*, это превращение, немедленно исчезающее явления той значимости, которой они обладали благодаря отсутствию истинного восприятия. Таким образом, вос-

приятие позволяет нам присутствовать при этом чуде тотальности, которая превосходит то, что, как думали ранее, было его условиями или частями, и которая издала держит их в своей власти, как если бы они существовали только в преддверии восприятия и имели предназначение раствориться в нем. Однако, чтобы перемещать эти условия и части, как это делает восприятие, необходимо, чтобы восприятие хранило в глубине все свои телесные зависимости. Это возможно, когда мы *смотрим*, когда с помощью собственных глаз я добиваюсь до истинной вещи, тех же самых глаз, которые только что предоставляли мне монокулярные образы: попросту теперь они функционируют *вместе* и как *на самом деле*. Таким образом, отношение вещей и моего тела является совершенно уникальным. Именно мое тело позволяет, чтобы я иногда оставался внутри явления, и оно же способствует тому, что иногда я прихожу к самим вещам; именно оно создает гул явлений и оно же способствует его заглушению и выбрасывает меня в полноту мира. И все это происходит так, как будто бы моя способность достигать мир и моя способность замыкаться в фантазмах не могли осуществляться друг без друга. Более того, как если бы доступ к миру был не чем иным, как другой стороной отступления из мира, а это отступление за пределы мира — зависимостью и иным способом выражения моей естественной способности входить в мир. Мир — это то, что я воспринимаю, но его абсолютная близость, с момента ее исследования и выражения, необъяснимым образом становится также и непреодолимой дистанцией. «Естественный» человек держится обоих концов цепи, *одновременно* полагая, что его восприятие проникает в вещи и что оно разыгрывается по сю сторону его тела. Но насколько легко этим убеждениям удастся сосуществовать в повседневной жизни, настолько же легко, превращенные в предложения или высказывания, они уничтожают друг друга, приводя нас, таким образом, в замешательство.

Что было бы, если бы я принимал во внимание не только то, что вижу самого себя, но и то, что другой видит самого себя и меня? Уже мое тело как постановщик моего восприятия заставило разбиться вдребезги (*éclater*) иллюзию совпадения моего восприятия с самими вещами. Между ними и мной отныне имеются скрытые силы и всюю произрастают всевозможные фантазмы, которым тело отдает должное только в хрупком акте бросания взгляда. Нет сомнения, что воспринимает совсем не мое тело: мне известно только, что оно может помешать моему восприятию и что я не могу воспринимать без его позволения. С первого момента восприятия тело исчезает, и восприятие никогда не схватывает воспринимающее тело*. Когда моя левая рука касается правой руки, и я неожиданно хочу схватить правой рукой левую, которая в этот момент касается правой, то такая рефлексия тела по отношению к самому себе в последний момент никогда не удастся. В тот момент, когда своей правой рукой я чувствую левую руку, я тотчас же перестаю прикасаться левой рукой к правой. Однако же эта несудача последнего момента не отнимает всей истины у предчувствия, что я могу коснуться себя, осуществляющего прикосновение. Хотя мое тело и не воспринимает, оно словно бы обрамляет восприятие, которое сквозь это обрамление выходит на свет. С помощью своего внутреннего устройства, сенсорно-моторных круговых движений и обратных связей, контролирующих и активизирующих движения, тело, можно сказать, готовится к самовосприятию, даже если оно никогда не является тем, *кого* оно воспринимает, или тем, *кто* воспринимает его. Уже до всякой науки о теле, включающей отношение к другому, опыт моей плоти (*chair*) как «жильной породы» моего восприятия учит меня тому, что восприятие не рождается неизвестно где, а выныри-

* На полях: ὁβίος κόσμος³ как монокулярный образ: он не подставленный, не изолированный, но и не есть ничто.

вает из скрытого углубления тела. Другие люди, которые видят «как мы», то есть которых мы видим видящими и которые видят видящими нас, ставят нас перед фактом того же самого парадокса, еще и преувеличенного. И если сложно сказать, что мое восприятие, каким я его переживаю, направляется к самим вещам, то уж совершенно невозможно допустить, что восприятие других служит доступом к миру. И своего рода ответным ударом становится отказ других мне в том доступе к миру, в котором я отказываю им. Поскольку, когда речь идет о других (или обо мне, видимом ими), недостаточно всего лишь сказать, что вещь подхвачена водоворотом обследующих движений и воспринимающих способов действия и втянута в него. Если для меня, возможно, не имеет никакого смысла говорить, что мое восприятие и вещь, на которую оно нацелено, находятся «в моей голове» (очевидно только, что они *«не в другом месте»*), то ничто не может удержать меня от того, чтобы поместить другого и его восприятие *за его телом*. Говоря более точно, воспринимаемая другим вещь раздваивается: имеется *вещь, которую он воспринимает* бог знает где, и имеется вещь, которую вижу я сам вне его тела и называю истинной вещью; как и он называет истинной вещью стол, который *он видит*, и относит к явлениям тот стол, который вижу я. В данном случае истинные вещи и воспринимающие тела больше не находятся в той двусмысленной связи, которую мы мгновенно обнаруживаем между *моими* вещами и *моим* телом. И те и другие, вблизи или в отдалении, в любом случае располагаются рядом друг с другом в мире. Тогда восприятие, которое не находится «в моей голове», возможно, не находится ни в каком другом месте, кроме как в моем теле в качестве вещи мира. Отныне кажется невозможным ограничиться сокровенной уверенностью того, кто воспринимает: воспрятис, застигнутое извне, скользит по вещам, их не касаясь. Если же хотят отдать должное восприятию в ориентированной на себя самую пер-

спективе, то только сказав, что каждый из нас имеет частный мир. Однако частные миры являются «мирами» только для их владельцев и не относятся к миру как таковому. Единственным, то есть единственным в своем роде, миром был бы *κοινός κόσμος*⁶, но совсем не такому миру открываются наши восприятия.

Но на что они в таком случае натываются? Как назвать, как описать то, что я вижу со своего места: то, что *пережито другим* и тем не менее не превращается для меня в ничто, поскольку я верю в другого, и что, к тому же, касается и меня самого, поскольку находится в другом как его точка зрения на меня?" Вот перед нами хорошо знакомое лицо, улыбка, модуляции голоса, стиль которого мне известен, как известен себе я сам. Вполне возможно, что во многие моменты моей жизни другой сводится для меня к представлению, которое может меня очаровывать. Но как только его голос начинает меняться, как только нечто необычное дает о себе знать в партитуре нашего диалога, или, напротив, как только ответ начина-

На полях: (повторение) Однако, как ранее монокулярные фантазмы не могли соперничать с вещью, точно так же теперь можно было бы описать и частные миры как отклонение по отношению к САМОМУ МИРУ. Как я представляю себе то, что пережито другим? Как разновидность удвоения моего переживания. Чудо этого опыта: я могу полагаться на то, что я вижу и что находится в тесной связи с тем, что видит другой, — все это, без сомнения, удостоверяет, что мы в действительности видим одну и ту же вещь и саму вещь, — и в то же время я никогда не достигаю пережитого другим. Мы сходимся друг с другом именно в мире. Всякая попытка восстановить иллюзию «самой вещи» в действительности является попыткой возвратиться к моему империализму и к ценности МОЕЙ ВЕЩИ. Она не позволяет нам выйти за пределы солипсизма, являясь лишь его новым доказательством.

Следствия: основополагающая темнота естественной идеи истины или «интеллигибельного мира».

Наука только и служит продолжением этой позиции: объективистская онтология, которая саму себя подрывает и, в случае анализа, терпит крах.

ст слишком хорошо соответствовать тем моим мыслям, которые вообще не были высказаны, тогда внезапно становится очевидным, что и там каждую минуту переживалась жизнь. Где-то там, за этими глазами, за этими жестами, или, скорее, перед ними, или, еще вернее, вокруг них, поднимаясь с неизвестного мне двойного дна пространства, сквозь ткань моего мира начинает просвечивать другой частный мир, и на мгновение я живу именно им и являюсь всего лишь отвечающим на то обращение, которое исходит от него ко мне. Конечно же, малейшее возобновление внимания убеждает меня в том, что этот захватывающий меня силой другой создан из того же вещества, что и я сам. Как иначе мог бы я понять *его* цвета, *его* боль, *его* мир именно как *его*, если не на основе цветов, которые я вижу, боли, которую я испытываю, мира, в котором я живу? В итоге, по меньшей мере мой частный мир перестает быть только моим и превращается в инструмент, на котором играет другой, в измерение обобщенной жизни, которая оказалась привитой к моей.

Но в тот самый миг, когда я уверен, что разделяю жизнь другого, я всего лишь настигаю эту жизнь в ее целях, в ее внешних полюсах. Мы сообщаемся друг с другом именно в мире, посредством того, что способна артикулировать наша жизнь. Видя перед собой именно эту лужайку, я верю, что ощущаю воздействие ее зеленого цвета на видение другого, как с помощью музыки я вхожу в его переживание музыки; это значит, что именно сама вещь открывает мне доступ в частный мир другого. Однако сама вещь, как мы это видели, — для меня всегда та вещь, которую я вижу. Это значит, что вмешательство другого не разрешает внутреннего парадокса моего восприятия. Оно только добавляет к этому парадоксу новую загадку: загадку распространения на другого моей таинственнейшей жизни. Новую и в то же время ту же самую загадку, поскольку, совершенно очевидно, только благодаря миру я могу выйти за пределы себя. В таком случае совершен-

но верно, что «частные миры» сообщаются, что каждый из них дается его обладателю в качестве варианта общего мира. Такое сообщение делает из нас свидетелей одного единственного мира, как и синергия наших глаз способствует тому, что мы видим одну и ту же вещь». Но как в первом, так и во втором случае достоверность, непреодолимая настолько, насколько это для нее возможно, остается абсолютно не проясненной. Мы можем ее пережить, но не можем ни помыслить, ни сформулировать, ни придать ей вид положения. Всякая попытка разъяснения возвращает нас обратно к дилеммам.

Однако эта никак не обосновываемая достоверность нашего совместного осязаемого (sensible)⁷ мира служит основанием истины в нас. Тот факт, что ребенок воспринимает еще до того, как начать мыслить, тот факт, что вначале он приписывает свои мечты вещам, а свои мысли — другим, образуя вместе с ними что-то наподобие единого целого совместной жизни, где их перспективы еще не различаются, — эти факты генезиса не могут так просто игнорироваться философией, исходя из требований собственного анализа. Мышление не может игнорировать своей видимой истории и должно ставить проблему генезиса собственного смысла, за исключением тех случаев, когда оно располагается по эту сторону всего нашего опыта, в доэмпирическом порядке, в котором оно больше не заслуживает своего имени. Именно согласно своему внутреннему смыслу и своей внутренней структуре осязаемый мир является «более древним», чем универсум мышления, поскольку он является видимым и относительно континуальным, в то время как универсум мышления — невидимым и пронизанным пробелами и только на первый взгляд образующим целое, как и обладающим истиной только при условии опоры на канонические структуры осязаемого мира. Если воссоздать тот способ, который делает наши опыты в их собственной-шем смысле зависимыми один от другого, и если попы-

таться для наилучшего обнажения сущностных отношений этой зависимости мысленно оторвать их друг от друга, то мы заметим, что все, что мы называем мышлением, требует этой дистанции по отношению к себе, этого начального открывания⁸ (*ouverture*), которое выступает для нас полем зрения, а также полем будущего и прошлого... Во всяком случае, поскольку речь здесь идет лишь о том, чтобы бросить первый беглый взгляд на наши естественные достоверности, несомненным оказывается то, что эти достоверности — в том, что касается рассудка и истины, — имеют в качестве основания первый слой ощущаемого мира, и наша уверенность в том, что мы существуем в истине, возможна только в единстве с уверенностью в том, что мы существуем в мире. Мы говорим и понимаем произносимое задолго до того, как узнаем с помощью Декарта (или снова обнаруживаем собственными усилиями), что наша реальность — это мышление. Осмысленно обходиться с языком (*langage*), в котором мы располагаемся, мы научаемся задолго до изучения с помощью лингвистики тех интеллигибельных принципов (предполагая, что она нас с ними знакомит), на которые «опирается» наш и вообще всякий язык. Наш опыт истинного в случае, когда он не сводится непосредственно к опыту вещи, которую мы видим, поначалу неотделим от трудностей, которые возникают между другими и нами, как и от их разрешения. Истинное, как и вещь и другой, просвечивает сквозь эмоциональный и почти что плотский (*chamelle*) опыт, в котором «идеи» — другого и наши собственные — являются, скорее, выразительными чертами его, а равно и нашего, лица и не столько понимаются, сколько одобряются в любви или отвергаются в ненависти. Конечно же, в этом диком мышлении¹ слишком преждевременно начинают действовать очень абстрактные мотивы или категории, как об этом в достаточной степени свидетельствуют экстраординарные предвосхищения взрослой жизни в детстве, исходя из которых можно ска-

зять, что уже здесь дает о себе знать песь человек. Ребенок отлично понимает гораздо больше того, что он может сказать; его ответы превосходят то, что он мог бы определить; однако и в случае взрослого дела обстоят не иначе. Подлинная беседа позволяет мне получить доступ к мыслям, которые мне совершенно незнакомы, на которые я *не был* способен, и я чувствую иногда, что собеседник *следует* за мной на неизвестном мне самому пути и моя речь, получившая импульс от другого, собирается проложить дорогу для меня самого. Предположить здесь, что некий *интеллигибельный мир* поддерживает обмен мыслями, означает выдать понятие за решение проблемы и, к тому же, согласиться с тем, что мы и предполагали, а именно, что универсум истины и мышления конструируется для нас только благодаря одалживанию структуры мира. И когда мы хотим выразить отчетливым образом, что обладаем осознанием истины, мы не находим ничего лучшего, как сослаться на *τόλος νοητός*⁹, который должен быть общим для всех умов или людей, наподобие того как осязаемый мир является общим для всех осязаемых тел. И здесь речь не идет о простой аналогии. Один и тот же мир содержит в себе наши тела и наши умы при условии, что под миром подразумевается не просто сумма вещей, которые попались или могли бы попасться нам на глаза, но и место их совместной возможности (*compossibilité*), неизменный стиль, которому они следуют и который связывает наши перспективы, а также позволяет перейти от одной перспективы к другой. Этот стиль дает нам ощущение — неважно, идет ли речь об описании фрагмента ландшафта или о нашем согласии по поводу невидимой истины, — что мы, будучи двумя свидетелями, способны обозреть один и тот же истинный объект или, по меньшей мере, поменяться по отношению к нему нашими ситуациями, как можем поменяться в видимом, в строгом смысле этого слова, мире нашими местоположениями. Однако и в этом случае еще в большей степени, чем

когда-либо, наивная уверенность в мире, или предвосхищение интеллигибельного, оказывается, если ее хотят превратить в положение, настолько слабой, насколько сильна она на практике. Когда речь идет о видимом, эта уверенность подкрепляется массой фактов; и зачастую оказывается совершенно несложно, несмотря на многочисленные расхождения свидетельств, вновь установить единство и согласованность мира. И напротив, как только мы выходим за пределы круга тех *институциональных* мнений, которые мы разделяем сообща точно так же, как наполняем собор Святой Магдалины или Дворец правосудия, и которые являются не столько мыслями, сколько памятниками нашего исторического ландшафта, как только мы добираемся до истинного, то есть невидимого, начинает казаться, что, скорее, каждый из нас живет на своем собственном островке и нет никакого перехода от одного островка к другому, и, в таком случае, просто удивительно, что люди иногда договариваются о чем бы то ни было. Ведь, в конце концов, в самом начале каждый из нас был хрупким скоплением живого желе, и это уже не так мало, что люди вступили на общий путь онтогенеза, хотя еще большее значение имеет тот факт, что в глубине своих укрытий люди оказались пойманными общей социальной и речевой деятельностью. Но как только речь идет об использовании этой деятельности по своему усмотрению и о том, чтобы высказать то, что никто не видит, любой родовой или социальный образец перестает служить гарантом совместимости высказываний. И если иметь в виду массу случайностей, которые могут исказить высказывания и той и другой стороны, то нет ничего невероятней экстраполяции, которая и универсум истины трактует как мир без расщелин и расогласований (*les incompossibles*).

Можно сказать, что эти неразрешимые антиномии принадлежат смутному универсуму непосредственного, переживаемого, или универсуму живого человека, который по определению не обладает истиной, и что в таком случае их необходимо забыть в ожидании того, что единственное строгое знание — наука — однажды начнет снаружи и исходя из внешних условий объяснять те фантазмы, в которых мы запутались. Истинное не является ни вещью, которую я вижу, ни другим человеком, которого я тоже вижу своими собственными глазами, ни этим, в конце концов, глобальным единством ощущаемого или, в крайнем случае, интеллигибельного мира, который мы только что попытались описать. Истинное — это нечто *объективное*, то, что мне удалось определить исходя из масштаба или, в более общем смысле, с помощью тех *операций*, которые посредством заданных мной переменных величин или сущих (*les entités*) признаются законными для некоторого порядка фактов. Такого рода установления ничем не обязаны нашему *контакту* с вещами: они выражают усилие по приближению к вещам, которое не имеет никакого смысла с точки зрения переживаемого, так как переживаемое должно быть взято таким, какое оно есть, и не может быть рассмотрено иначе, нежели «из него самого». Таким образом, наука с самого начала исключает все те предикаты, которые приписываются вещам исходя из нашей встречи с ними. Такое исключение, впрочем, оказывается всего лишь предварительным: когда наука учится справляться с тем, что вначале устранил как субъективное, то она шаг за шагом вводит его обратно. Однако интеграция осуществляется на уровне частного случая отношений или объектов, которые-то и означают для нее мир. В итоге, мир замыкается на себе самом и все мы, за исключением того, кто в нас мыслит

и создает науку, за исключением того беспристрастного наблюдателя, который обитает в нас, становимся частями или моментами Великого Объекта.

Мы еще не раз возвратимся к многочисленным вариантам этой иллюзии, чтобы не разъяснять их прямо сейчас. Теперь же следует отметить только самое необходимое для устранения того принципиального возражения, которое может возникнуть на пути нашего исследования уже в самом начале. Говоря в нескольких словах, *Космодеарбс*¹⁰, способный конструировать или реконструировать существующий мир посредством неопределенной серии операций, слишком далек от того, чтобы рассеять темноту нашей наивной веры в мир, и является, напротив, самым догматичным выражением этой веры, которая им предполагается и только и позволяет ему сохраниться. Без труда решая в течение двух веков задачу по объективации, физика верила, что ограничивается следованием за взаимосвязями мира и что физический объект обладает существованием в себе еще до всякой науки. Однако сегодня, когда сама строгость физических описаний принуждает к тому, чтобы признать в качестве последнего и полноправного физического сущего отношения между наблюдателем и наблюдаемым и определения, имеющие смысл только для определенной ситуации наблюдателя, онтология *Космодеарбс* и его коррелята, Великого Объекта, оказывается до-научным предрассудком. И тем не менее наука настолько «естественна», что физик продолжает мыслить себя в качестве Абсолютного Духа, находящегося перед лицом чистого объекта, и относить к числу истин в себе те самые высказывания, которые выражают взаимосвязь всего доступного наблюдению с ним самим, ситуированным и воплощенным. Однако формула, которая позволяет перейти от одной реальной точки зрения на астрономические пространства к другой и, будучи истинной для всех точек зрения, выходит за пределы фактической ситуации говорящего физика, все же не выхо-

дит за пределы этой ситуации в направлении абсолютно-го знания. Это связано с тем, что она обладает физическим значением только в связи с наблюдениями и будучи включенной в жизнь познания, которое само всегда ситуировано. Не некоторое видение универсума, но только методическая практика позволяет связать друг с другом различные видения, которые все вместе выступают определенными точками зрения. И если мы придадим этой формуле значение абсолютного Знания, если мы будем искать в ней, к примеру, последний и исчерпывающий смысл времени и пространства, то чистые операции науки воспользуются здесь для своих собственных целей нашей наивной уверенностью, которая является гораздо более древней и гораздо менее ясной, чем сами эти операции, и которая дает доступ «к самим вещам» или обладает способностью абсолютного обозрения мира.

И хотя наука достигла областей, которые не даны человеку естественным образом — астрономических пространств или микрофизических реальностей, — она, тем не менее, осталась настолько же консервативной в теории познания, насколько оказалась изобретательной в использовании алгоритма. Истины, которые не должны были оставить без изменений научное представление о бытии, оказались — ценой больших языковых и мыслительных усилий — вновь переведенными на язык традиционной онтологии, как если бы науке необходимо было исключить себя из всего — ею же устанавливаемого — относительного и поместить саму себя вне игры, как если бы слепота в отношении бытия была ценой, которую наука должна заплатить за свой успех в определении сущего. К примеру, если всерьез принимать соображения по поводу масштаба измерения, то они должны не приводить к переходу всех истин физики на «субъективную» сторону, что сохранило бы права идеи недоступной «объективности», но, скорее, оспорить сам принцип этого расщепления и сделать частью определения «реального» контакт

между наблюдателем и наблюдаемым. Тем не менее мы видим, что большое число физиков ищут аргументы в пользу детерминизма или, наоборот, «ментальной», или «некаузальной», реальности то в узкой и плотной структуре макроскопических явлений, то, напротив, в неплотной и лакунарной структуре некоторых микрофизических областей. Эти альтернативы в достаточной мере демонстрируют, в какой степени наука, поскольку она стремится понять себя окончательным образом, укоренена в до-науке и чужда вопросу о смысле бытия. Когда физик говорит о частицах, которые существуют только миллиардную долю секунды, то сначала он мыслит их существование так же, как и существование напрямую наблюдаемых частиц, но только в течение намного меньшего промежутка времени. Микрофизическое поле принимается за макрофизическое поле очень малых размеров, в которых горизонтные феномены, а также свойства, не имеющие собственного носителя, и коллективное сущее, или сущее без абсолютной локализации, обладают правами только лишь «субъективных явлений», которые благодаря видению некоего гиганта [снова возвращаются]^{*} во взаимодействие абсолютных физических индивидов. Это, однако, означает, что соображения по поводу масштабов измерения не являются окончательными и их снова начинают мыслить с точки зрения В-себе¹¹ в тот самый момент, когда мы как раз приходим к той мысли, чтобы от этой точки зрения отказаться. Таким образом, понятия новой физики оказываются «чуждыми» только в том смысле, в каком парадоксальное мнение сотрясает здравый смысл, что не ведет к основательному просвещению физики и хоть какому-то изменению ее категорий. Мы здесь не предполагаем, что свойства новых видов физического сущего предоставят доказательства но-

* Снова возвращаются было вычеркнуто и несло дополнительный смысл снова обретаются. Мы восстанавливаем исходное выражение, так как корректировка была явно неполной.

вой логики или новой онтологии. Если брать «доказательство» в математическом смысле, то ученые являются единственными, кто в состоянии дать такое доказательство, и единственными, кто может его оценить. Того факта, что кто-то из ученых отказывается от доказательства как от логической ошибки¹, уже достаточно, чтобы философ имел право и даже был обязан не принимать доказательство во внимание. Философ только и может взять на заметку — что даст пищу для его размышлений, — что физики, которые как раз-таки поддерживают картезианское представление о мире², отдают должное своим «предпочтениям», как музыкант или художник мог бы сказать о своих предпочтениях того или иного стиля. Это позволяет нам высказать мнение — независимо от того, какая судьба ожидает в будущем микрофизическую теорию, — что ни одна онтология не является *необходимой* для физического мышления, когда оно в работе, и что, в особенности, классическая онтология объекта не может ни сослаться на это мышление, ни отстаивать свою *основополагающую* привилегию, так как для тех, кто ее сохраняет, она является всего лишь предпочтением. Или под физикой и наукой подразумевают определенный способ обработки фактов с помощью алгоритма, определенную практику познания, о которой могут судить только те, кто обладает ее инструментарием. И они же единственные способны оценить тот смысл, в каком берутся ее переменные, но не имеют ни обязательства, ни даже права переводить эту практику на язык воображения, как и отвечать от ее имени на вопрос о том, *что имеется*, или отвергать возможный *контакт* с миром. Или же, напротив, физика понимает, что подразумевается под *тем, что есть*, но в таком случае сегодня она больше не имеет оснований ни для определения бытия с помощью бытия-объектом, ни для размещения пе-

¹ К примеру, Louis de Broglie, *Nouvelles perspectives sur la Microphysique* [Paris, Albin Michel, 1956].

² Louis de Broglie, указ. соч.

режитого в порядке наших «представлений», как и в сфере «психологических» курьезностей. Необходимо, чтобы она признала законным анализ приемов, посредством которых исходя из жизненного мира, рассматриваемого как источник и, в случае необходимости, как универсальный источник, конституируется универсум измерений и операций. В отсутствие этого анализа, признающего относительное право и границы классической объективации, физика, сохраняющая неизменным философское обеспечение классической науки и обласкающая собственные результаты порядком абсолютного знания, будет находиться, как и перцептивная вера, из которой она происходит, в состоянии перманентного кризиса. Занимательно наблюдать, как Эйнштейн под названием «психологии» исключает имеющийся у нас опыт одновременности, возникающий благодаря восприятию другого и пересечению наших перцептивных горизонтов с горизонтами других. Для него не может быть и речи о том, чтобы придать онтологическое значение этому опыту, так как этот опыт является исключительно предвосхищающим, или первоначальным, знанием, совершающимся без всяких наличных операций и измерений. Тем самым постулируется, что то, что есть, — это не то, *чему мы открыты*, а всего лишь то, *над чем мы можем совершать операции*; и Эйнштейн не скрывает, что эта уверенность в адекватности операций науки бытию предшествует для него физике. Он даже с юмором подчеркивает контраст между своей «дикой спекулятивной» наукой и своим, предъявляемым этой науке, притязанием на истину в себе. Нам еще предстоит показать, как физическая идеализация, выходя за пределы перцептивной веры, забывает о ней. В настоящий же момент достаточно констатировать, что физическая идеализация исходит из этой веры, что она не снимает ее противоречий, не рассеивает ее темноту и ни в коей мере не избавляет нас от необходимости ее пристального рассмотрения из нее самой и вдалеке от физической идеализации.

Мы придем к тому же самому выводу, если вместо того, чтобы подчеркивать несостоятельность «объективного» порядка, обратимся к «субъективному» порядку, который внутри научной идеологии является противоположностью и необходимым дополнением «объективного» порядка; хотя, возможно, на этом пути наш вывод был бы признан с большей легкостью. Поскольку и здесь обнаруживаются беспорядок и непоследовательность, так что можно без преувеличения сказать, что наши основополагающие понятия — психики и психологии — являются столь же мифическими, как и классификации так называемых архаических обществ. Существует вера в то, что, избавившись от «интроспекции», мы приходим к ясности. А от нее, действительно, стоило бы избавиться: ибо где, когда и каким образом осуществлялось видение изнутри? Имеется — но это совершенно другая, сохраняющая свое значение вещь — жизнь вблизи себя (*près de soi*), открытость себе, которая, однако, не ведет к другому миру, являющемуся общим, но и не является с необходимостью закрытостью в отношении других. Критика интроспекции очень часто уводит от этого незаменимого доступа к другому, такому, каким он содержится в нас. И, наоборот, движение «извне» как таковое ни в коей мере не охраняет нас от иллюзий интроспекции. Оно придаст всего лишь новый вид нашему смутному представлению психологического «видения»: переносит его изнутри вовне. Было бы поучительно разъяснить, что же психологи подразумевают под «психикой» и другими аналогичными понятиями. Они напоминают глубинный геологический пласт, *невидимую «вещь»*, которая обнаруживается где-то позади некоторых живых тел и в отношении которой предполагается, что она обнаруживается только при правильном наблюдении. Именно она во мне самом беспокоена тем, чтобы установить, что такое психика, и при этом ей присуще нечто вроде из раза в раз не реализующегося предназначения: как может вещь постичь саму себя? «Пси-

хика» непрозрачна для самой себя и встречается с самой собой только в своих внешних отпечатках, в отношении которых она, в конце концов, приходит к тому убеждению, что они похожи на нее, — подобным образом анатом убежден в том, что найдет в органе, который он вскрывает, структуру своего собственного видения: так как имеется «вид человек»... Полное разъяснение психологической позиции и понятий, которыми психолог пользуется так, как если бы они были чем-то само собой разумеющимся, обнаруживает массу следствий без причин, очень древнюю конститутивную работу, которая не была прояснена и результаты которой признаются такими, какие они есть, и никто даже не подозревает о том, в какой степени они не прояснены. Но и здесь неизменно действует перцептивная вера в вещи и мир. Мы применяем убежденность — которую дает нам эта вера и которая состоит в том, что с помощью абсолютного обзора мы достигнем того, что есть, — как к вещам, так и к человеку; и именно с ее помощью мы приходим к тому, что начинаем мыслить невидимое в человеке в качестве вещи. Таким образом, и психолог обустраивается в позиции абсолютного зрителя. Исследование «психического», как и исследование внешнего объекта, вначале продвигается вперед только за счет того, что «психическое» оказывается вне игры всего того относительного, которое оно же само и открывает, и таким образом, что при этом под-разумевается абсолютный субъект, перед которым раз-вертывается психика в целом, моя психика или психика другого. Расщепление на «субъективное» и «объективное», с помощью которого начинающая физика задала свою область исследований, а психология, соответственно, свою, не помешало, а, наоборот, потребовало того, чтобы они исходили из одной и той же фундаментальной структуры. Ведь, в конце концов, оба этих предметных порядка должны постигаться исходя из присущих им свойств, с помощью чистого мышления, определяющего

эти свойства как свойства в себе. Однако здесь, как и в физике, наступает момент, когда само развитие знания ставит под вопрос всегда уже по умолчанию предполагающегося абсолютного зрителя. Так как физик, о котором я говорю и с которым я связываю существование системы отсчета, — это, в конце концов, и физик, который говорит. Так как та психика, о которой говорит психолог, — это ведь, в конце концов, и его психика. И эти физика, принадлежащая физике, и психология, принадлежащая психологу, провозглашают, что отныне бытие-объектом не может больше быть — даже для самой науки — самим-бытием. «Объективно» и «субъективно» признаются отныне двумя порядками, на скорую руку сконструированными внутри целостности опыта, контекст которого необходимо было бы воссоздать во всей ясности.

Это интеллектуальное открытие, диаграмму которого мы только что изобразили, является историей психологии последних пятидесяти лет, и в особенности историей гештальтпсихологии. Последняя стремилась создать собственную область объективности и верила, что ей удастся открыть эту область в формах поведения. Было ли в данном случае возникновение принципиально новой науки специфически обусловлено, наподобие того как другие, менее сложные структуры обусловили возникновение естественных наук? Объективно схваченное поведение или объективно схваченная психика в качестве сферы, отделенной от сферы физики и расположенной рядом с ней, оказывались в принципе доступными тем же самым методам и имели ту же онтологическую структуру, что и сфера физики. И тут, и там предмет определялся с помощью тех функциональных отношений, которые наблюдаются везде. И хотя в психологии имелся *дескриптивный* подход к предмету, он в принципе мог привести только к тем же самым вариантам функциональной детерминированности. И действительно, возможным оказывалось только уточнять те условия, от которых фактически зависело

то или иное протекание процесса восприятия, то или иное восприятие двусмысленной фигуры, тот или иной уровень восприятия пространства или цвета. Психология верила, что в конце концов найдет свое собственное основание, и отныне рассчитывала на накопление открытий, которые подтвердили бы ее научный статус. Однако и сегодня, сорок лет спустя после возникновения *Gestaltpsychologie*¹², снова возникает чувство, что мы все еще находимся в мертвой точке. Конечно же, во многом были уточнены направления исследований, инициированные этой школой, и было обнаружено большое количество примеров функциональной детерминированности, находящей и сегодня новые подтверждения. Но энтузиазм иссяк, и ни у кого больше не возникает ощущения, что гештальт-психология приблизилась к {рангу} науки о человеке. И дело в том — о чем творцы школы очень быстро догадались, — что отношения, которые ими устанавливаются, являются обязательными и могут что-то объяснить только в искусственных лабораторных условиях. Они не представляют того *исходного пласта* поведения, от которого можно было бы постепенно перейти к целостному определению поведения. Эти отношения скорее выступают исходной формой объединения и привилегированными случаями простого структурирования, от которых действительно качественно отличаются «более сложные» случаи структурирования. Функциональная связь, которую эти отношения выражают, дает о себе знать только на своем собственном уровне и не имеет объяснительной силы для более высоких уровней, так что психологи вынуждены определять психическое бытие не как пересечение элементарных «причинностей», а на основе гетерогенных и прерывистых процессов структурирования, которые осуществляются в этом бытии. Кроме того, по мере того как психологи обращаются к более комплексным структурам, они замечают, что условия не столько объясняют обусловленное, сколько дают ему повод начаться. В результа-

те опровергается постулируемый вначале параллелизм дескриптивного и функционального. Насколько просто, к примеру, объяснить видимое движение светящегося пятна исходя из условий поля, в котором оно движется и которое искусственно упрощено и редуцировано с помощью экспериментальных приспособлений, настолько же целостное определение конкретного перцептивного поля данного живого индивида в данный момент оказывается не только заранее недостижимым, но и решительно лишённым смысла, *потому что это перцептивное поле обнаруживает структуры, которые даже не имеют названия в ОБЪЕКТИВНОМ универсуме обособленных и обособляемых «условий»*. Потому что когда я смотрю на дорогу, которая уводит меня за горизонт, я могу связать то, что я называю ее «шириной», «видимой» на данном — то есть на таком, которое я могу измерить, закрыв один глаз, с помощью вытянутого перед собой карандаша, — расстоянию, с другими элементами поля, определяя их также с помощью какого-либо способа *измерения*, и, таким образом, установить, что «постоянство» видимой величины зависит от тех или иных переменных величин согласно схеме функциональной зависимости, которая определяет предмет классической науки. Но для меня невозможно *объяснить* перцептивное поле с помощью того, что его обуславливает, когда я считаю его таким, каким я его вижу свободно двумя глазами, вне всякой изолирующей позиции. Не потому, что это обуславливание *ускользает* от меня или остается для меня *скрытым*, но потому, что «*обусловленное*» *само перестает принадлежать порядку, внутри которого его можно было бы объективно описать*. Для естественного взгляда, разворачивающего передо мной ландшафт, дорога вдаль не имеет никакой такой «ширины», которую можно было бы идеально рассчитать; она столь же широка и на близком расстоянии, так как это та же самая дорога и все-таки не та же самая, поскольку я не могу отрицать того, что она подчиняется разновидности перс-

пективного сужения. Между дорогой вдаль и дорогой вблизи имеется тождество и, тем не менее, — μεταβασις εἰς ἄλλο γένος⁴⁷, переход от являющего себя к реальности, и в этом смысле дороги несоизмеримы друг с другом. Но и здесь я не должен понимать явление как покрывало, развсвояющееся между мной и реальностью. Перспективное сужение не является деформацией, как и дорога вблизи не является «более истинной». Близость, отдаленность и горизонт образуют своим неопишмым контрастом систему, и именно отношение между ними в поле определяет в целом перспективную истину. Таким образом, мы попадаем в тот двусмысленный порядок воспринимаемого бытия, на который не «накладывается» функциональная зависимость. Только искусственным образом и на словах можно удержать психологию видения в этих онтологических рамках. Так как «условия» глубины — к примеру, расхождение изображений на сетчатке глаза — в действительности не являются ее условиями, потому что эти изображения определяются как расходящиеся только по отношению к перцептивному аппарату, который стремится обрести равновесие с помощью слияния в одно аналогичных образов, и потому что в этом случае «обусловленное» обуславливает условие. Воспринимаемый мир, без всякого сомнения, не являл бы себя такому-то человеку, если бы его условия не были даны этому человеку его телом. Но не условия *объясняют* воспринимаемый мир. Этот мир подчиняется законам поля и внутренней организации, а не — как это имеет место в случае *объекта* — требованиям «сопутствующей» ему причинности. «Психика» не является объектом. Однако же, отметим это, здесь нет и речи о том, чтобы показать в духе «спиритуалистической» традиции, что некоторые реальности «ускользают» от научного определения. Такого рода демонстрация приводит лишь к отграничению области анти-науки, которая, по обыкновению, остается понятой в качестве какого-то другого «порядка реальностей» в границах той же

онтологии, которая-то как раз и находится под вопросом. Нашей целью не является противопоставление фактам, с которыми имеет дело объективная наука, другой группы фактов — называются ли они «психикой», или «субъективными фактами», или «внутренними фактами», — «ускользающих от объективной науки». Мы намереваемся показать, что бытие-объектом, равно как и бытие-субъектом, рассмотренное в оппозиции и в отношении к бытию-объектом, не образуют альтернативы друг для друга; что воспринимаемый мир находится по эту или по ту сторону от указанной антиномии и что неудача «объективной» психологии, вместе с неудачей «объективной» физики, должна быть понята не как победа «внутреннего» над «внешним» и «ментального» над «материальным», но как призыв к ревизии нашей онтологии и к пересмотру понятий «субъекта» и «объекта». Те же основания, которые препятствуют нашей трактовке восприятия как объекта, препятствуют и сio трактовке как действия «субъекта», какой бы смысл ни вкладывали в это понятие. Если «мир», которому открывается восприятие, как двусмысленное поле горизонтов и далее не является областью объективного мира, то он точно так же противится тому, чтобы его отнесли к числу «фактов сознания» или «духовных актов». Психологическая или трансцендентальная имманентность не в меньшей степени, чем «объективное» мышление, не может привести к объяснению того, что такое горизонт или «даль». Если бы восприятие было дано самому себе в «интроспекции» или являлось сознанием, конституирующим воспринимаемое, то оно должно было бы, так сказать, по определению и принципиальным образом знать самое себя и обладать самим собой; в таком случае оно не могло бы открываться горизонтам и далям, то есть миру, который с самого начала для него есть просто тут и исходя из которого оно только и знает себя в качестве анонимного обладателя мира, к которому и ведут перспективы ландшафта. Идея

субъекта, как и идея объекта, трансформирует связь с миром и нами самими, которую мы имеем благодаря перцептивной вере, в адекватность познанию. Эти идеи не проясняют, а втихомолку используют эту веру и выводят из нее следствия. И поскольку в перспективе развития знания очевидно, что эти следствия противоречат друг другу, нам совершенно необходимо вернуться к этой вере, чтобы ее прояснить.

Мы обращались к психологии восприятия в целом для того, чтобы лучше показать, что кризисы психологии имеют принципиальные основания, а не связаны с отставанием каких-то исследований в какой-то определенной частной области. Однако те же самые принципиальные трудности, однажды увиденные в их всеобщности, обнаруживаются и в рамках специализированных исследований.

К примеру, непонятно, как возможна при режиме объективистской онтологии социальная психология. Если мы действительно полагаем, что восприятие является *функцией* внешних *переменных величин*, то эта схема (да и то, только приблизительно) оказывается применима только к телесной и физической обусловленности, и тогда психология обречена на следующую непомерную абстракцию — рассматривать человека только как совокупность нервных окончаний, на которые воздействуют физико-химические факторы. «Другие люди», социальная и историческая констелляция смогут играть роль стимулов только в том случае, если будет признана действительность тех целостностей, которые не обладают физическим существованием и воздействуют на это существование не с помощью непосредственно чувственно воспринимаемых свойств, а исходя из своей социальной конфигурации внутри социального пространства и времени в соответствии с социальным кодом и, скорее, как символы, чем как причины. Уже только на том основании, что социальную психологию применяют, мы оказываемся за пределами объективистской онтологии, и остаться в ней мож-

но только в том случае, если совершить по отношению к «объекту», который онтология дает себе, принуждение, компрометирующее само исследование. Объективистская идеология оказывается здесь прямо противоположной развитию знания. К примеру, для человека, сформированного объективным знанием западной цивилизации, совершенно очевидно, что магия или миф не обладают внутренней истиной, а магические воздействия и мифическая и ритуальная жизнь должны быть объяснены с помощью «объективных» причин, а их необъяснимый остаток отнесен к заблуждениям Субъективности. Социальная психология, если она действительно хочет *видеть* наше общество таким, какое оно *есть*, не может исходить из такого постулата, который сам является частью психологии западной цивилизации и принимая который мы всегда уже будем предполагать наши выводы. Подобно тому как этнология в отношении так называемых архаических обществ не может, к примеру, заранее полагать, что время в этих обществах переживается так же, как и в наших — а именно: в измерениях прошлого, которого больше нет, будущего, которого нет еще, и настоящего, которое единственное есть полностью, — и должно описывать мифологическое время как такое, в котором некоторые «начальные» события сохраняют свою непрерывную действенность, — точно так же и социальная психология, если она действительно хочет постичь наши общества, не может исключить *a priori* гипотезу мифологического времени как составляющую нашей персональной и публичной истории. Конечно же, мы отбросили магию в область субъективности, но при этом у нас нет никакой гарантии, что отношения между людьми неизбежно не предполагают магических и сновидческих компонентов. Так как «объектом» здесь является именно человеческое общество, правила «объективистского» мышления не могут его определять *a priori*; эти правила, напротив, сами должны быть рассмотрены в качестве особенностей определенных со-

циально-исторических целостностей, ключ к которым эти правила не в состоянии дать с необходимостью. И тем более невозможно с самого начала утверждать, что объективное мышление является всего лишь результатом или продуктом определенных социальных структур и, таким образом, не имеет прав на другие структуры, так как это означало бы, что человеческий мир опирается на непостижимый фундамент, и такого рода иррационализм означал бы не меньший произвол. Единственная позиция, которую может занять социальная психология, — это принимать «объективное» мышление за то, чем оно является, то есть за метод, который лег в основание науки и должен использоваться вплоть до границы возможного, но который, в том что касается природы и, еще в большей степени, истории, представляет скорее первую фазу исключения*, чем средство тотального объяснения. Социальная психология, как и психология вообще, неизбежно сталкивается с философскими вопросами типа: что такое другой человек, что такое историческое событие и где оно, как и государство, находится, — и не может заранее поместить других людей и историю между «объектами» или «стимулами». При этом она не обращается к этим вопросам напрямую — это дело философии. Она подходит к ним сбоку, тем же способом, которым она исследует свой «объект», и, таким образом, делает успехи в его исследовании. Она не только не считает бесполезным онтологическое разьяснение всего того, что касается этих вопросов, но даже, напротив, требует его.

Так как психология решительным образом не принимает в сфере исследований человека правила истинной «объективности» и не позволяет, чтобы законы функциональной зависимости предоставляли способ определения иррационального, вместо того чтобы его элиминировать,

* Это, несомненно, необходимо понимать как исключение иррационального.

то в сравнении с тем, что может предложить история, она предлагает только лишь абстрактное и поверхностное видение изучаемых ею обществ; и именно это чаще всего и имеет место. Выше мы утверждали, что физик включает в объективистскую онтологию физику, которая уже не является объективистской. Нужно добавить, что не иначе дело обстоит и с психологом и что именно благодаря психологии снова дают о себе знать объективистские пред-
рассудки, неотступно преследующие общие и философские концепции физиков. Поразительно видеть физика*, который, освободив собственную науку от классических канонов механицизма и объективизма, без колебания обращается, как только дело касается философской проблемы последней реальности физического мира, к картезианскому различению первичных и вторичных качеств, как если бы критика механистических постулатов, имевших силу внутри физического мира, ничего не меняла в нашем способе понимания воздействия этого мира на наше тело, и как если бы эта критика теряла свою силу на границе нашего тела и не требовала ревизии нашей психофизиологии. Парадоксальным образом гораздо сложнее оказывается отказаться от схем механистического объяснения того, что касается воздействия мира на человека — хотя эти схемы никогда не прекращали вызывать очевидные затруднения, — чем от того, что касается физических воздействий, имеющих место внутри мира, где эти схемы с полным правом могли приниматься за оправданные в течение столетий. Дело в том, что такого рода революция в мышлении внутри самой физики могла бы возникнуть, вероятно, и в традиционных онтологических рамках, в то время как в рамках физиологии чувств она немедленно подвергает сомнению нашу самую заостренную идею отношений бытия, человека и истины. Как

* Например, Эддингтона [Arthur Eddington. См., прежде всего, его *Sur les nouveaux sentiers de la Science*, Paris, Hermann & C. 1936].

только мы отказываемся от того, чтобы мыслить восприятие как воздействие чистого физического объекта на человеческое тело, а воспринимаемое — как «внутренний» результат этого воздействия, начинает казаться, что всякому различению истинного и ошибочного, методического знания и фантазмов, науки и воображения приходит конец. Поэтому-то физиология участвует менее активно, чем физика, в сегодняшнем методологическом обновлении, поэтому научный дух сохраняется там иногда в архаических формах и поэтому же биологи остаются в большей степени материалистами, чем физики, но в той же степени, а на практике куда в меньшей степени, чем философы. И им необходимо будет однажды освободить себя в полной мере и задаться, в том числе в отношении человеческого тела, вопросом, является ли оно объектом и, в то же время, находится ли оно с внешней природой в отношении функции к переменной. С этого момента — что особенно важно для нас — это отношение перестанет быть единственным с его психофизиологическим объяснением, а вслед за ним — и все взаимосвязанные понятия: понятие ощущения как собственного и константного воздействия физикалистски определенного стимула, а также понятия внимания и суждения как дополняющих друг друга абстракций, нагруженных функцией объяснения того, что не подчиняется законам ощущения... Когда внутри картезианства происходила «идеализация» физического мира посредством определения этого мира исключительно с помощью внутренних свойств, то есть с помощью того, чем он являлся в своем чистом бытии объекта перед совершенно очищенным мышлением, то, желая того или нет, эта идеализация служила источником вдохновения для науки о человеческом теле, которая разлагала это тело на сплетение объективных процессов и с помощью понятия ощущения доходила в своем анализе до понятия «психики». Обе эти идеализации тесно связаны друг с другом и должны быть также вместе отме-

нены. Преодолеть же ситуацию кризиса, в которой находится наше знание, поскольку оно верит в то, что основывается на философии, которая, однако, разбивается вдребезги собственными присамами этого знания, возможно не иначе, как вернувшись, для исправления картезианского анализа, к перцептивной вере.

Поскольку восприятие дает нам веру в мир, в систему естественных фактов, строго связанную и непрерывную, мы поверили, что эта система может вобрать в себя (*s'incorporer*) все вещи, вплоть до восприятия, которое нас приобщило к этим вещам. Сегодня мы больше не верим в то, что природа является непрерывной системой этого вида. Исходя из более убедительных соображений, мы отказались от мысли о том, что островки «психики», тут и там выступающие из природы, тайно связаны между собой непрерывной почвой природы. В таком случае перед нами возникает настоятельная задача понять, образует ли и если да, то в каком смысле, то, что не является природой, «мир», и, прежде всего, что такое «мир»; и если, в конце концов, мир имеется, то какими могут быть отношения между видимым и невидимым миром. И какой бы сложной ни была эта задача, она необходима, если мы хотим выйти из замешательства, в которое нас привела ученая философия. Вся эта работа не может быть выполнена целиком одними только учеными, так как научное мышление движется в мире и, скорее, его предполагает, чем берет в качестве темы. Но эта работа и не чужда науке, она не помещает нас за пределы мира. Когда мы вместе с другими философами говорим, что стимулы восприятия являются не причинами воспринимаемого мира, а, скорее, его проявителями и спусковыми механизмами, то тем самым мы не хотим сказать, что можно воспринимать без тела. Напротив, мы хотим сказать, что необходимо перепроверить определение тела как чистого объекта, для того чтобы понять, как оно может быть нашей живой связью с природой. Мы не обустроиваемся в универсуме

сущностей, мы, напротив, потребуем пере-смотреть различие между *that* и *what*¹⁴, между сущностью и условиями существования, обратившись к опыту мира, который предшествует этому различию. Философия — это не наука, поскольку наука верит в то, что может обозреть свой объект и считать обеспеченной корреляцию знания и бытия. Философия — это целое вопросов, в котором тот, кто спрашивает, сам затронут своим вопросом. Однако та физика, которая научилась физикалистски ситуировать физика, как и та психология, которая научилась ситуировать психолога, лишились внутри социально-исторического мира иллюзии абсолютного обозрения: они не просто допускают, но требуют радикальной проверки нашей принадлежности миру, имеющей место до всякой науки.

Перцептивная вера и рефлексия

Методы *доказательства* и *познания*, изобретенные уже обустроившимся в мире мышлением, понятия *объекта* и *субъекта*, вводимые им, не позволяют нам понять, что такое перцептивная вера, потому что она является именно верой, то есть согласием, которое знает самого себя по ту сторону доказательств и совсем не обязательно, но все-таки соткано из недоверия и в любой момент угрожает не-верием. Вера и недоверие здесь настолько тесно связаны друг с другом, что постоянно обнаруживаются друг в друге, как, в частности, во всякой истине обнаруживается зародыш неистины: так как уверенность в том, что я связан с миром посредством своего взгляда, уже обещает мне псевдо-мир фантазмов, как только я позволяю своему взгляду блуждать. Закрывать глаза, чтобы не видеть опасности, не означает, как полагают, верить не в вещи, а только в частный мир, скорее, это означает верить в то, что существующее для нас существует абсолютным обра-

зом, что мир, который нам удалось увидеть безопасным, таков и есть; это означает в гораздо большей степени верить в то, что наше видение приходит к самим вещам. Возможно, этот опыт лучше, чем всякий другой, учит нас тому, что такое актуальное присутствие (*présence*) мира в восприятии. Это не одновременное утверждение и отрицание, что невозможно, одной и той же вещи в одной и той же связи и не единство позитивного и негативного суждения, или, как мы только что сказали, веры и недоверия. Актуальное присутствие мира в восприятии по одну сторону утверждения и отрицания, по другую сторону суждения — критических мнений и следующих за ними операций — это наш, более исходный, чем любое мнение, опыт проживания в мире посредством нашего тела. Это истина, которая целиком является нами самими, без которой было бы невозможно ни выбирать, ни даже различать уверенность в видении и уверенность в видении истинного, поскольку и то и другое является принципиально одним и тем же. Это, таким образом, вера, а не знание, так как мир здесь не отделен от нашего захвата мира и скорее берется как нечто само собой разумеющееся, чем как утверждаемый, и является скорее не-скрытым, не-опровергнутым, чем разоблаченным.

Если философия должна присвоить себе и понять эту начальную открытость миру, которая не исключает и возможного затемнения, то она не может довольствоваться описанием этой открытости. Необходимо, чтобы философия сказала нам, как возможна открытость, не исключая затемнения мира, и как в любой момент остается возможным затемнение мира, хотя мы самым естественным образом и одарены светом. Нужно, чтобы философ разобрался с тем, каким образом эти две возможности, которые перцептивная вера в равной мере сохраняет в себе, не уничтожают друг друга. Ему это не удастся, если он останется на уровне этих возможностей, раскачиваясь от одной к другой: или говоря, что мое видение находит-

ся при самой вещи, или что оно является моим, или есть «во мне». Необходимо отказаться от обеих точек зрения и в равной мере воздерживаться как от первой, так и от второй и, отвернувшись от них, поскольку они в буквальном смысле несовместимы, обратиться к самому себе, являющемуся обладателем этих двух точек зрения и, в таком случае, хорошо знакомому с тем, что мотивирует их изнутри. Философу должно быть хорошо известно, что их необходимо потерять в качестве фактического положения дел, а затем воссоздать в качестве своих возможностей, чтобы узнать у самого себя, что они означают в действительности, что его и обрекает как на восприятие, так и на фантазмы, — одним словом, необходимо, чтобы философ начал *рефлексировать*. И как только он начинает это делать, кажется, что по ту сторону самого мира и того, что существует только «в нас», по ту сторону бытия в себе и бытия для нас открывается третье измерение, в рамках которого их несогласованность устраняется. Посредством этого рефлексивного превращения восприятие и воображение становятся всего лишь двумя способами *мышления*^{*}. В видении и ощущении сохраняется теперь только то, что их оживляет и неоспоримо поддерживает: чистая мысль о видении или ощущении; и становится возможным описать эту мысль, показать, что она состоит из строгой корреляции моего исследования мира и сенсорных реакций, которые это исследование вызывают. Воображаемое подвергается параллельному анализу и оказывается, что мышление, из которого оно состоит, не является в точном смысле этого слова мыслью о видении или ощущении и что мы, скорее, имеем тут дело с некой предвзятостью, связанной с тем, что здесь неприменимы критерии верификации и что даже можно о них забыть и «одобряя» то, что не было увидено и даже не могло быть увидено. Таким образом, начинает казаться, что мы устра-

* На полях: идеальность (идея и имманентность истины).

нили антиномии перцептивной веры. Верно, конечно же, что мы воспринимаем саму вещь, поскольку она является только тем, что мы видим, однако видим мы ее не с помощью тайной силы нашего зрения. Наши глаза не являются больше субъектами видения, они переходят в разряд видимых вещей, и то, что называется видением, подчиняется отныне господству мышления, которое удостоверяет, что в данном случае явление отвечает движением наших глаз согласно некоторому правилу. Восприматис, когда оно наполнено или актуально, является мышлением процесса восприятия. Если в таком случае оно достигает саму вещь, необходимо, избегая противоречий, сказать, что оно является полностью нашим, и только нашим, свершением (*fait*) — как и все наши мысли. Это значит, что восприматис, даже будучи открыто самой вещью, не становится нашим в меньшей мере, поскольку вещь отныне является такой, какой она мыслится нами как видимая, а именно *cogitatum*¹⁵ или ноземой. Оно не выходит больше из круга наших мыслей, как не делает этого и воображение, которое также является мыслью о видении, но такой, которая не стремится к исполнению, доказательству и полноте и которая, таким образом, заранее предполагает и мыслит себя только наполовину. Итак, реальность становится коррелятивной мышлению, а воображаемое образует внутри той же области узкий круг объектов мышления, мыслимых наполовину, полу-предметов, или фантомов, у которых нет никакой консистенции, никакого собственного места, которые рассеиваются в свете мышления наподобие утренней дымки и являются всего лишь тонкой прослойкой непомысленного (*impensé*) между мышлением и тем, что оно мыслит. Рефлексия сохраняет все, что принадлежит перцептивной вере: убеждение в том, что нечто имеется, что имеется мир, идея истины, данная истинная идея. Попросту говоря, рефлексия сводит варварское убеждение в том, что мы приходим к самим вещам, не совместимое с фактом ил-

люзии, к тому, что она сама хотела бы сказать или обозначить; таким образом, она превращает убеждение в истину этого убеждения и открывает в нем адекватность и согласие мышления с мышлением, прозрачность того, что я мыслю, для меня, мыслящего это. Сырое и предварительное существование мира, который, как я верю, я могу обнаружить уже тут, стоит мне только открыть глаза, окажется всего лишь символом бытия, которое есть бытие для себя с момента возникновения, поскольку все его бытие заключается в явлении и, таким образом, в явлении себя, что и называется духом¹. С помощью осуществляемого рефлексией превращения, позволяющего продолжить существование перед чистым субъектом только тому, что относится к идеям (*idéats*), *cogitata*¹⁶ или нозмам, наконец, обнаруживается выход за пределы двусмысленностей перцептивной веры, которая парадоксальным образом обеспечивала нас уверенностью в возможности добраться посредством нашего тела до самих вещей. Тело, таким образом, открывало нам доступ к миру, только замыкая нас в серии наших личных событий. Отныне все кажется ясным, так как смесь догматизма и скептицизма, смутные убеждения перцептивной веры подвергнуты сомнению. Я не верю больше в то, что вижу своими глазами вещи, внешние по отношению ко мне, видящему их: вещи являются внешними только по отношению к моему телу, но не по отношению к моему мышлению, которое обозревает это тело так же хорошо, как и вещи. И еще в меньшей степени я позволяю воздействовать на себя той очевидности, что другие воспринимающие субъекты не приходят к самим вещам, что их восприятие разыгрывается внутри них. Это та самая очевидность, которая находит свое завершение в том, что отражается

¹ На полях: переход к идеальности как разрешение антиномий. Мир является первым по счету вместе с моим *cogitatum* и *cogitatum* других, поскольку он идеален (идеальная идентичность по сю сторону множественного и единого).

на моем собственном восприятии, так как, в конце концов, в глазах других я тоже являюсь «другим», и мой догматизм, сообщаясь им, возвращается ко мне в форме скептицизма. Поскольку если верно, что восприятие всякого человека, увиденное снаружи, кажется замкнутым в каком-то углу «позади» его тела, то эта внешняя перспектива относится рефлексией как раз к числу не имеющих консистенции фантазмов, как и к числу неясных мыслей: ведь мышление не мыслится снаружи, мышление по определению мыслится только изнутри. И если другие являются мышлением, то на этом основании они не находятся позади своих, видимых мной, тел, они, как и я, не находятся нигде и, как и я, являются равнообъемными (coextensifs) с бытием; и не существует такой проблемы, как проблема воплощения. Однако когда рефлексия освобождает нас от ложных проблем, доставшихся нам от половинчатых и немыслимых опытов, она, в то же самое время, оправдывает их посредством простого перенесения субъекта воплощенного в субъекта трансцендентального, а реальности мира — в идеальность. Оказывается, что мы все достигаем мира, и это один и тот же мир, который целиком принадлежит каждому из нас, целиком без дробления на части и без потерь, так как мир является *тем, что* мыслится нами в качестве восприимчивого, — неделимым предметом всех наших мыслей. Его единство не является ни исчисляемым, ни, тем более, специфическим. Это то идеальное единство, или единство значения, которое делает геометрический треугольник одним и тем же в Токио и в Париже, в VI веке до рождения Христа и сегодня. Этого единства достаточно, и оно-то и нейтрализует все проблемы, так как разделение на части, которое ему противопоставляется, плюральность полей восприятия и жизни словно бы не существуют перед лицом этого единства, поскольку они не принадлежат универсуму идеальности и смысла и не могут даже сформулировать или артикулировать себя в виде друг от друга

отличимых мыслей; и так как, наконец, посредством рефлексии мы распознали в сердце всех ситуированных, увязнувших и воплощенных {в бытии} мыслей чистое явление мышления себе самому, универсум внутренней адекватности, в который без труда включается все из того *истинного*, что мы имеем...

На первый взгляд, это рефлексивное движение будет всегда казаться убедительным: в определенном смысле оно является настоятельно необходимым и даже самой истиной, и в таком случае непонятно, как могут философы от него уклоняться. Вопрос заключается в том, чтобы установить, дает ли оно философу выход и действительно ли универсум мышления, к которому оно ведет, является самодостаточным и разрешающим любой вопрос порядком. Но если перцептивная вера является парадоксом, как я могу в ней оставаться? А если я покидаю ее, что мне остается делать, как не возвращаться к себе и не искать в себе местопребывание истины? Не очевидно ли, что если мое восприятие есть восприятие мира, то именно в моем отношении с миром я должен найти основания, которые убедят меня в том, что я вижу мир, как и в моем видении — смысл этого видения? У кого, кроме как самого себя, уже существующего в мире, мог бы я узнать, что означает быть в мире, и как мог бы я говорить, что я существую в мире, если бы я этого заранее не знал? Даже не предполагая того, что я знаю все о самом себе, очевидно, что я, по меньшей мере среди всего прочего, являюсь знанием, и если даже я имею другие атрибуты, этот атрибут принадлежит мне со всей очевидностью. Я не могу вообразить, что мир вторгается в меня или я в него: перед этим знанием, которым я являюсь, мир может предстать только даруя ему смысл, только в форме мысли о мире. Тайна мира, которую мы разыскиваем, должна со всей необходимостью заключаться в моем контакте с миром. В отношении всего того, что я переживаю, поскольку я все это переживаю, я имею под рукой смысл,

без которого я не мог бы все это переживать, и мир освещается для меня только посредством вопрошания и объяснения моего знакомства с миром, посредством понимания, осуществляющегося изнутри этого знакомства. То, что рефлексивная философия всегда будет не только попыткой, но и путем, по которому следует двигаться, обусловлено тем, что ее истина состоит в том, что ею отрицается. А отрицает она внешнее отношение между миром в себе и мной самим, понимаемое как такого рода процесс, который разворачивается внутри мира, так что приходится воображать вторжение мира в меня или, наоборот, своего рода путешествие моего взгляда среди вещей. Но понимает ли эта философия как следует исходную (natal) связь между мной воспринимающим и тем, что я воспринимаю? И если мы со всей уверенностью должны отбросить идею внешней связи воспринимающего и воспринимаемого, то так ли необходимо нам переходить к антитезе имманентности, пусть и совершенно идеальной и спиритуалистической, и говорить, что я воспринимающий являюсь мышлением восприятия, а воспринимаемый мир — мыслимой вещью? И если восприятие не вторгается в меня из мира и не является центростремительным, необходимо ли, чтобы оно было центробежным, наподобие мысли, которой я придаю форму, или наподобие значения, которое я с помощью способности суждения сообщаю смутному явлению? Стиль, в котором рефлексивная философия практикует философское вопрошание, как и следующее из него объяснение, не является единственно возможным; она примешивает к нему допущения, которые мы должны еще проверить и которые, в конце концов, оказываются противоположными рефлексивным внушениям. Эта философия полагает, что может понять нашу исходную связь с миром, только *разрывая* ее, чтобы затем *заново установить*, конституируя и фабрикуя. Она верит, что с помощью анализа ей удастся достичь ясности если не в отношении самых простых элементов, то, по мень-

пей мере, в отношении самых фундаментальных условий, имплицитно присущих сырому продукту, или в отношении тех предпосылок, из которых этот продукт возникает как следствие, или того *источника смысла*, из которого он происходит^{*}. Существенной для рефлексивной философии оказывается задача поместить нас по сю сторону нашей фактической ситуации, в центр вещей, из которого мы и приходим, но в отношении к которому оказались децентрированными, и проложить заново, только теперь исходя из нас, путь, уже намеченный из этого центра к нам. В таком случае, усилия, направленные на достижение внутренней адекватности, как и начинания, направленные на точное воссоздание всего того, что мы имплицитно суть и что мы совершаем, означают, что тем, чем мы в конце концов являемся как *naturati*, мы вначале являемся активным образом как *naturantes*¹⁷, и что мир — это наше месторождение только потому, что в самом начале мы в качестве духов являлись колыбелью мира. Однако если рефлексия хочет остановиться на этом первом движении, если она посредством регресса помещает нас в универсум, имманентный нашим мыслям, а в случае наличия там некоторого остатка в виде неясного, искаженного или наивного мышления лишает его способности прояснить самого себя, то, таким образом, она идет против своей задачи и против того радикализма, который выступал ее законом. И происходит это потому, что движение возобновления, восстановления, возвращения к себе, как и продвижение к внутренней адекватности и

* На полях. Идея возвращения — идея латентного: идея рефлексии, натыкающейся на следы конституирования. Идея внутренней возможности, для которой то, что она конституирует, выступает разрыванием. Идея *naturans*, которой соответствует *naturatum*. Идея первоначального как внутреннего. Рефлексивное мышление является, в таком случае, предвосхищением целого: оно делает что бы то ни было только в случае гарантирования тотальности, которую оно стремится породить. Ср. Кант: если мир должен быть возможен... Такого рода рефлексия не обнаруживает первоначального.

само усилие, прилагаемое для совпадения с *naturans*, которым мы уже являемся и которое считается — именно в качестве возращения или отвоєвания — развертывающим перед собой вещи и мир, — все эти вторичные операции по ре-конституированию или восстановлению принципиально не могут быть всего лишь отражением в зеркале внутреннего конституирования и установления рефлексии, как путь от Площади Звезды к Нотр-Дам не является тем же самым, что путь от Нотр-Дам к Площади Звезды. Рефлексия получает обратно все, за исключением себя самой в качестве усилия по такому получению, она проясняет все — за исключением своей собственной роли. Таким образом, и око духа имеет свое слепое пятно, но так как это око духовное, оно не может ни игнорировать это слепое пятно, ни истолковывать сам акт рефлексии, являющийся *quoad nos*¹⁸ актом своего собственного порождения, как простое состояние не-видимого, не требующее никакого особого упоминания. Если рефлексия не будет игнорировать саму себя — что противоречило бы ее определению, — то она не сможет притворяться, что развертывает ту же самую нить, которую вначале сматал дух, как и не сможет притворяться духом, который во мне возвращается к себе, тогда как по определению рефлексии именно я. Рефлексия должна явиться самой себе в качестве продвижения к субъекту X, в качестве обращения к субъекту X, и сама ее уверенность в том, что она достигнет универсального *naturans*, не может происходить из какого-то предварительного контакта с последним, поскольку она все еще является именно незнанием, вызывает это *naturans* к жизни и с ним не совпадает. Эта уверенность может вывести *naturans* только из мира или же из моих мыслей, поскольку они формируют мир и поскольку их сцепление, как и линии их схода, обрисовывают по сю сторону самой этой уверенности виртуальный фокус, с которым я пока ещё не совпадаю. Стремясь найти основание существующего мира в мышлении мира,

рефлексия каждое мгновение руководствуется предварительным наличием мира, от которого она зависит и у которого заимствует всю свою энергию. Когда Кант оправдывает каждый ход своей *Аналитики* знаменитым высказыванием: «если мир должен быть возможен», то тем самым он подчеркивает, что руководящая нить дана ему при помощи неотрефлексированного образа мира, что необходимость рефлексивных шагов зависит от гипотезы «мира» и что мысль (*pensée*) о мире, которую берется разоблачить *Аналитика*, является не столько основанием, сколько вторичным выражением того факта, что для меня уже заранее имелся опыт мира. Другими словами, внутренняя возможность мира как мысли опирается на тот факт, что я могу видеть мир, то есть на возможность совершенно другого рода, в отношении которой мы установили, что она граничит с невозможностью. Рефлексия может впасть в заблуждение по поводу того, что является возвращением к себе, и может расположиться в области имманентного именно на почве таинственного и постоянного обращения к этому возможно-невозможному; и наша способность вернуться к себе в точности измеряется нашей способностью выйти из себя, которая не является ни более древней, ни более новой, чем первая способность, и в точности ей синонимична. Любой рефлексивный анализ является не ошибочным, а все еще наивным, поскольку он не признается самому себе в том, что приводит его в движение, поскольку для конституирования мира необходимо иметь понятие мира предконституированного и поскольку, таким образом, ход анализа принципиально запаздывает по отношению к самому анализу. На это могут, возможно, возразить, что великим рефлексивным философским проектам все это было хорошо известно, о чем свидетельствует, в случае Спинозы, ссылка на истинно данную идею или, в случае Канта, очень хорошо осознанная им ссылка на до-критический опыт мира; что круг нерелефлексированного и рефлексии у

этих авторов хорошо обдуман и что они начинают с нерелефлексированного, так как вообще необходимо с чего-то начать. Однако универсум мышления, открываемый затем с помощью рефлексии, содержит все необходимое для того, чтобы указать место этому находящемуся в самом начале, неполноценному мышлению, оказывающемуся всего лишь ступенькой, которую втягивают за собой после того, как на нее вскарабкаются... Однако если дело обстоит таким образом, то от рефлексивной философии ничего не остается, так как нет больше первоначального (*originnaire*) и производного, а есть только круг в мышлении, в котором условие и обусловленное, рефлексия и нерелефлексированное находятся в обратимом, если не симметричном, отношении и в котором конец содержится в начале так же, как начало — в конце. Мы, однако, не занимаем противоположную позицию. Замечания, которые мы сделали в отношении рефлексии, ни в коей мере не предназначены для того, чтобы дисквалифицировать рефлексия в пользу нерелефлексированного или непосредственного (которое мы знаем только посредством рефлексии). Речь идет не о том, чтобы с помощью перцептивной веры заменить рефлексия, но, наоборот, о том, чтобы учесть тотальную ситуацию, которая предполагает их ссылку друг на друга. То, что дано, — это не массивный и непрозрачный мир и не универсум адекватного мышления; это рефлексия, которая возвращается к плотности мира, чтобы ее прояснить, и которая только *post factum* отражает свой собственный свет.

Итак, насколько верно, что для выхода из затруднений, на которые меня обрекла перцептивная вера, я могу обращаться только к своему опыту мира, к тому соединению с миром, которое снова даст о себе знать каждое утро, как только я открываю глаза, к тому потоку перцептивной жизни между миром и мной, который не перестает струиться с утра до вечера и который способству-

ет тому, чтобы мои самые сокровенные мысли меняли выражения лиц и очертания пейзажей, как и к тому, чтобы, наоборот, лица и пейзажи то помогали, то угрожали мне человеческим способом бытия, тем самым влияя на мою жизнь, — настолько верно и то, что отношение мышления к своему объекту, *cogito* к *cogitatum*, не содержит ни целого, ни даже самого существенного из нашего обмена с миром и что мы должны поместить это отношение в более смутное отношение с миром, в приобщение к миру (*initiation au monde*), на которое это отношение опирается и которое всегда уже имеется к тому моменту, когда рефлексия в своем возвратном движении вмешивается в него. Этого-то отношения, которое отныне мы будем называть открытостью миру (*ouverture au monde*), нам и не будет доставать в тот самый момент, когда рефлексивное усилие попытается его перехватить, и в то же время мы будем смутно предвидеть те основания, которые мешают этому усилию добиться успеха, и тот путь, который приведет к успеху нас. Я вижу, я чувствую, и совершенно очевидно, что если я хочу понять, что такое видеть и ощущать, я должен отказаться сопровождать видение и ощущение в область видимого и ощущаемого, куда они себя бросают, и вместо этого обустроить по сю сторону от них самих область, которую они не займут и из которой они будут понятны в их смысле и сущности. Понять означает приостановить их, так как наивное видение может занимать меня только целиком и полностью и так как возникающее здесь внимание к видению наносит ущерб этому тотальному дару, и, самое главное, так как понять означает перевести смысл, первоначально находящийся во власти вещи и самого мира, в имеющиеся в нашем распоряжении значения. Однако такой перевод направлен на то, чтобы передать нам текст. Или все-таки видимое и философское объяснение видимого не располагаются рядом друг с другом как две знаковые целостности, как текст и его версия на другом языке. Если бы

видимое было текстом, то это был бы странный текст, который дан нам всем напрямую и который мы не должны сводить к сделанному философом переводу, а можем только сопоставлять перевод с текстом. Философия же, в свою очередь, — это нечто большее и, одновременно, меньшее, чем такой перевод: большее, поскольку она одна говорит нам то, что хочет сказать; меньшее, поскольку ее невозможно использовать, если мы не располагаем текстом. Таким образом, философ приостанавливает сырое видение только для того, чтобы дать ему возможность перейти в порядок выраженного. Сырое видение при этом остается моделью или мерой, и именно этому видению должна открываться сеть значений, которую философия сплетает для того, чтобы снова его заполучить. Философ, в таком случае, не должен *предполагать несуществующим* то, что было увидено или почувствовано, и заменять сами видение и ощущение, словами Декарта, «мыслью о видении и ощущении», которая сама рассматривается как непоколебимая только потому, что не допускает ничего из того, что действительно существует, и отбрасывает себя в явление мышлению того, что мыслится, откуда она, действительно, не может быть изгнана. Свести восприятие к мышлению восприятия под тем предлогом, что только имманентность неоспорима, — это значит застраховать себя от сомнения, что обойдется нам куда дороже той потери, которую эта страховка намеревается возместить. По той причине, что она будет означать отказ от понимания действительного мира и переход к тому виду уверенности, которая никогда не вернет нам «имеется» мира. Или же сомнение — это только состояние душевного раскола и темноты, и, в таком случае, оно ничему меня не научает; или же научает чему-то, но тогда оно является обдуманным, воинствующим, систематическим и, таким образом, актом; и даже если впоследствии собственное существование такого акта будет навязывать мне себя в качестве границы сомнения, в качестве чего-то, что не

есть ничто, это нечто само будет принадлежать порядку актов, в который я отныне буду заключен. Заблуждение всех заблуждений заключается в том, чтобы в этот момент верить, что в действительности мы никогда не были уверены ни в чем, кроме наших актов, что наше восприятие всегда было контролем над духом и что рефлексия — это всего лишь восприятие, вернувшееся к самому себе, превращение знания о вещи в знание самого себя, из которого и состояла вещь, внезапное возникновение чего-то «связующего», что и было самой связью. Этот картезианский «спиритуализм», эта *тождественность* пространства и духа, которую мы, как полагаем, доказываем, говоря, что «отдаленный» предмет является таковым со всей очевидностью только благодаря связи с другими более «отдаленными» или «менее удаленными» предметами, тогда как сама тождественность, не входящая в состав ни одного из предметов, и *есть* непосредственное актуальное присутствие духа во всем, заменяющее, в конце концов, нашу принадлежность миру обзором мира, — этот спиритуализм становится очевидным в силу очень наивного постулата (внушаемого нам как раз посредством мира), согласно которому, когда внимательный взгляд перемещается и переносится из самого внимания к тому, что его обуславливает, я неизменно мыслю *ту же самую* вещь. Это массивное убеждение, возникающее из внешнего опыта, внутри которого я действительно уверен в том, что вещи перед моими глазами остаются *теми же самыми* в то время, когда я приближаюсь к ним для лучшего рассмотрения, само обеспечивается функционированием моего тела как возможности изменять точку зрения, как «аппарата для видения» или как науки, седиментированной¹⁹ в «точке зрения»; это-то функционирование и убеждает меня в том, что я приближаюсь к самой вещи, только что видимой издалека. Именно перцептивная жизнь моего тела в данном случае несет на себе, как и гарантирует, разъяснение восприятия; и притом что сама она далека

от выполнения роли познания внутри-мировых или меж-объектных отношений, имеющих место между моим телом и внешними для него вещами, она предполагается во всяком понятии объекта и осуществляет первоначальное открытие миру. Поскольку мое убеждение в том, что я вижу саму вещь, не является следствием перцептивного обследования, как и не является словом для обозначения ближайшего видения, наоборот, именно это убеждение и дает мне понятие «ближайшего» и «наилучшего» пункта наблюдения и «самой вещи». Таким образом, после того как мы научились у перцептивного опыта тому, что такое «хорошо видеть» вещь, что для этого нужно и можно приблизиться к ней и что полученные таким образом новые данности детерминированы *той же самой* вещью, после этого мы переносим эту уверенность вовнутрь, обращаемся к фикции «маленького человека в человеке» и, таким образом, начинаем полагать, что рефлексия над восприятием — притом что *воспринимаемая вещь и восприятие остаются тем, чем они были*, — означает разоблачение истинного субъекта, который в них живет и всегда в них жил. В действительности я должен был бы сказать, что здесь имелись воспринимаемая вещь и открытость к этой вещи, которые рефлексия нейтрализовала и трансформировала в рефлексируемое-восприятие и в вещь-воспринимающую-в-рефлексируемом-восприятии. Это означает также, что функционирование как рефлексии, так и исследующего тела пользуется темными для меня силами, переступает через временной цикл, отделяющий сырое восприятие от рефлексивного рассмотрения, и поддерживает в течение этого времени под взглядом духа постоянство воспринимаемого и восприятия только потому, что мой ментальный надзор и образы действия моего духа являются продолжением «я могу» моего чувственного и телесного исследования. Когда одно опирается на другое, а фактическое восприятие — на сущность восприятия, такую, какой она является рефлексии, то мы забыва-

ем о самой рефлексии как отдельном акте возобновления. Иными словами, мы смутно предвидим здесь необходимость иной и более фундаментальной, нежели рефлексивное превращение, операции, которая принадлежит к разряду *сверхрефлексии*, отдающей себе отчет в себе самой и в тех изменениях, которые она привносит в зрелище, не теряющей из виду сырую вещь и сырое восприятие и, наконец, не сглаживающей и не пресекающей с помощью гипотезы несуществования органические связи восприятия с воспринимаемой вещью. Напротив, она понимает себя как задачу мыслить эти связи, рефлексировать над трансцендентностью мира как таковой и говорить о них, не подчиняясь закону значений слов, присущих данному языку, а прилагая, возможно, большее усилие для использования этих значений по ту сторону их самих для выражения нашего немого контакта с вещами, когда они еще не являются изреченными (*dites*). Если в таком случае рефлексия не предполагает заранее то, что она находит, и не обрекает себя на то, чтобы брать в себя то, что, как она притворяется, только затем в них сможет найти, то необходимо, чтобы она приостанавливала веру в мир только для того, чтобы *его видеть*, чтобы считать с него путь, по которому он следовал, становясь миром для нас. Рефлексия должна найти в самом мире тайну нашей перцептивной связи с ним и использовать слова *для того, чтобы высказать* эту дологическую связь, не ища соответствия с предустановленным значением; она должна углубляться в мир, вместо того чтобы в нем господствовать; она должна спуститься к такому миру, какой он есть, вместо того чтобы подниматься к предварительной возможности его мышления, заранее предписывающего миру условия нашего контроля над ним; она должна вопрошать мир, должна войти в лес референций, возникновение которых и бытие вызвано нашим вопрошанием; она должна, наконец, позволить миру сказать то, что он *хочет сказать* своим безмолвием... Мы не знаем

ни того, что такое в точности порядок и согласованность мира, которым мы, таким образом, вверяем себя, ни того, чем это предприятие закончится, ни даже того, возможно ли оно вообще. Но нам только и остается выбор между сверхрефлексией и рефлексивным догматизмом, о котором мы только и знаем, куда он ведет, поскольку с ним философия завершается в тот самый момент, в который она начинается, на основании чего мы лишаемся возможности понять свою собственную темноту.

Рефлексивная философия в качестве методического сомнения и редукции открытости миру к «духовным актам», к связям, присущим идее и ее содержанию (*idéat*), трижды не верна тому, что она берется прояснить: она не верна видимому миру, тому, кто его видит, и отношениям последнего с другими «видящими». Сказать, что восприятие является и всегда было «надзором, осуществляемым духом», означает определить его не через то, что оно нам дает, а через то, что в нем *сопротивляется* гипотезе *несуществования*. Это значит сразу отождествить позитивное с отрицанием отрицания, значит потребовать от невиновного доказательства его не-виновности и заранее свести наш контакт с бытием к дискурсивным операциям, с помощью которых мы защищаем себя от заблуждения, как и свести истинное к правдоподобному, а реальное — к возможному. Простой, часто замечаемый факт¹, что даже самое правдоподобное, самое сообразное контексту опыта воображение не продвигает нас ни на шаг вперед к «реальности» и немедленно относится нами к сфере воображаемого, тогда как, наоборот, абсолютно неожиданный и непредвиденный шум с первого раза воспринимается нами как реальный, какими бы слабыми ни были его связи с контекстом, — этот простой факт внушает нам мысль, что в случае «реального» и «воображаемого» речь идет о двух «порядках», двух «сценах» или двух

¹ В особенности Сартром в *Воображении*.

«театрах»: «порядке» пространства и «порядке» фантомов. И обеспечены мы этими «порядками» еще до возникновения актов различения, которые вступают в действие лишь в двусмысленных ситуациях и в которых то, что мы переживаем, стремится обустроиться своими собственными силами и за пределами всякого критериологического контроля. То, что иногда контроль становится необходимым и завершается суждениями о реальности, которые улучшают наш наивный опыт, не является доказательством того, что суждения этого сорта лежат в основе различения или его конституируют, как и не освобождает нас от понимания этого различения из него самого. Этот путь отменяет необходимость определять реальное через связность, а воображаемое — через несвязность или лакуны: реальное является связанным и правдоподобным, поскольку оно реально, а не реальным, поскольку оно связано; воображаемое является несвязанным или неправдоподобным, поскольку оно — воображаемое, а не воображаемым, поскольку оно несвязанно. Мельчайшая частица воспринимаемого сразу же инкорпорирует реальное в «воспринимаемое», самый же правдоподобный фантазм скользит по поверхности мира; именно это актуальное присутствие всего мира даже в отражении и его непоправимое отсутствие даже в самых богатых и систематических бредовых представлениях мы и должны понять, и это различие не может быть большим или меньшим. Верно, что это различие даст место разочарованию или заблуждению; и иногда на этом основании делается вывод, что оно не может быть естественным и что реальное, в конце концов, является всего лишь тем, что наименее неправдоподобно, или наиболее правдоподобно. Приходить к такому выводу означает мыслить истинное с помощью ошибочного, а позитивное — с помощью негативного, как и слишком неумело описывать опыт разоблачения иллюзий (*dés-illusions*), благодаря которому мы только и учимся понимать хрупкость «реального». Поскольку если

иллюзия рассеивается, если явление неожиданно ломается²⁰ (*éclate*), то исключительно в пользу нового явления, которое относит на свой счет онтологическую функцию начинания. Я полагал, что видел на песке отшлифованный морем кусочек дерева, а это *был* глинистый кусочек скалы. Взрыв и уничтожение первого явления не позволяют мне отныне определять «реальное» как просто правдоподобное, поскольку *это только другие названия нового явления*, которое, таким образом, должно фигурировать в нашем анализе *разоблачения иллюзий*. Разоблачение иллюзий является потерей очевидности только потому, что одновременно является приобретением *другой очевидности*. Если из осторожности я только что сказал, что явление «в себе самом» сомнительно или только правдоподобно (в себе самом означает «для меня» в тот момент, когда я к нему чуть приблизился или лучше его рассмотрел), то это не мешает ему, в тот момент когда я это говорю, даваться в качестве «реального» и неоспоримого, а не в качестве «очень возможного» или правдоподобного; и если оно, в свою очередь, лопнет, то только под давлением новой «реальности». В отношении этого разоблачения иллюзий, или этого разочарования, я могу сделать вывод, что, возможно, окончательно «реальность» не принадлежит никакому отдельному восприятию и что в этом смысле она *всегда находится дальше*. Это, однако, не позволяет мне разорвать или втихомолку обойти связь, которая соединяет эти восприятия одно за другим с реальным и которая не может быть оборвана на одном из них, не будучи сначала восстановлена в последующем, таким образом, что не может быть *Schein* без *Erscheinung* и что всякое *Schein* является дубликатом *Erscheinung*²¹ и что смысл «реального» не может быть сведен к смыслу «правдоподобного»; как и наоборот, «правдоподобное» вызывает к жизни окончательный опыт «реального», оплата счетов которого отсрочена. В отношении явления восприятия мы знаем не только то, что оно может впослед-

ствии «допнуть», мы также знаем, что оно сделает это только для того, чтобы с успехом быть замененным другим явлением, в котором первое не оставит и следов, и что тщетно искать в этом глиняном обломке скалы то, что только что *было* кусочком отшлифованного морем дерева. Всякое восприятие изменчиво и всего лишь правдоподобно. Если угодно, оно является всего лишь *мнением*. Но то, что его отличает от любого мнения и подтверждает всякое, даже ошибочное, восприятие, так это принадлежность любого опыта одному и тому же миру, его способность манифестировать этот мир в равной мере и в качестве *возможностей того же самого мира*. Если одно восприятие так хорошо занимает место другого — таким образом, что в следующее за заблуждением мгновение уже невозможно обнаружить его следов, — то только потому, что восприятия являются не последовательными гипотезами, касающимися непознаваемого бытия, а перспективами на то же самое уже знакомое бытие, о котором мы знаем, что оно не может исключить одно восприятие, не включив при этом в себя другое, и которое, но что бы то ни стало, оказывается вне спора. И именно поэтому сама хрупкость такого восприятия, подтверждаемая его взрывом и замещаемостью другим восприятием, не позволяет нам вычеркнуть во всех восприятиях признак «реальности», а заставляет нас согласовывать с этим признаком все восприятия и признавать в них варианты того же самого мира и, в конце концов, рассматривать их не как все целиком ошибочные, а как «все целиком истинные», не как повторяемые поражения в определении мира, а как поступательные к нему приближения. Каждое восприятие содержит возможность замены себя другим восприятием и, таким образом, возможность своего рода отрицания вещей. Это, однако, означает также, что каждое восприятие является пределом приближения, пределом серии «заблуждений», которые выступают не только простыми «мыслями» — в ограничительном смысле

бытия-для-себя и «ничего, кроме мыслимого», — но и возможностями, которые могли бы быть лучеиспусканиями этого единственного мира, который «имеется»..., и на этом основании никогда не возвращаются к небытию или к субъективности, как если бы они никогда не являли себя, а оказывались скорее, словами Гуссерля, «перечеркнутыми» или «вычеркнутыми» «новой» реальностью. Рефлексивная философия не права не в том, что рассматривает ошибочное как искаженную или частичную истину; ошибка заключается скорее в том, что она делает вид, что частичное является всего лишь фактическим отсутствием тотальности и не нуждается в том, чтобы его принимали во внимание. Такая позиция отменяет всякий собственный состав явления и заранее включает его в бытие, лишает его как частичного способности содержать истину, пряча за внутренней адекватностью, с точки зрения которой бытие и бытийные основания образуют единство. Движение к адекватности, о котором свидетельствуют факты разоблачения иллюзий, — это не возвращение к себе адекватного Мышления, которое необъяснимым образом потеряло себя из виду, и не слепой прогресс правдоподобия, опирающийся на многочисленные признаки и случаи согласования, — это пред-обладание тотальностью, которая находится тут еще до того, как мы узнаем, как это и почему, и осуществления которой никогда не являются такими, какими мы их себе воображали, и которая, тем не менее, оправдывает в нас тайное ожидание, поскольку мы неустанно в нее верили.

На это, без сомнения, возразят, что если для спасения в качестве дообъективной темы того первоначального, что имеется в «мире», отказываются от превращения мира в имманентный духовному акту коррелят, то естественный свет, открытость моего восприятия миру смогут проистекать только из некоего предпосвящения (*préordination*), результаты которого я и буду регистрировать, из той целесообразности (*finalité*), закон которой я испытываю на

себе, как я испытываю на себе целесообразность всех моих органов; и эта пассивность, однажды впущенная в меня, испортит во мне все, как только я перейду с необходимостью к порядку мышления и должен буду объяснять, как я мыслю свои восприятия. И произойдет это независимо от того, восстановлю ли я на этом уровне автономию, от которой я отказался на уровне воспринимаемого; но в таком случае непонятно, как такой активный мыслитель сможет вновь овладеть основанием восприятия, данного ему в завершенном виде; или же, как в случае Мальбранша, пассивность захватит и этого мыслителя, так что он, как и восприятие, потеряет всю свою действенность и должен будет ожидать спасительного света от каузальности, которая действует в нем без его ведома — как если бы восприятие получало свою действенность только из игры законов, определяющих единство души и тела, — вследствие чего захват мышлением самого себя и свет интеллигибельного превратятся в непостижимую мистерию в существе, для которого истинное является пределом его естественной склонности и соотнобразуется с предустановленной системой, в соответствии с которой и действует дух, а не с *истиной*, или соответствием себя с собой, не светом... И в действительности совершенно очевидно, что всякая попытка привязать пассивность к активности заканчивается или тем, что пассивность простирается на целое — что снова отрывает нас от бытия, поскольку я, за неимением контакта с самим собой, оказываюсь во всех операциях познания во власти организации моих мыслей, чьи предпосылки скрыты от меня, как и во власти ментальной конституции, которая дана мне как факт, — или же восстановлением активности в целом. В особенности здесь и обнаруживается изъян рефлексивных философий, которые не доходят до своего собственного конца и которые, определив реквизиты мышления, добавляют, что они не предписывают вещам закон, а воскрешают порядок самих вещей, определяемый, в отличие от по-

рядка наших мыслей, только внешними правилами. Но мы не собираемся противопоставлять внутреннему свету порядок вещей в себе, куда этот свет не мог бы проникать. Речь идет не о том, чтобы согласовать пассивность в отношении трансцендентного и активность имманентного мышления. Речь идет о пересмотре взаимосвязанных понятий активного и пассивного таким образом, чтобы они не приводили нас к антиномии, с одной стороны, философии, которая учитывает бытие и истину, но не принимает во внимание мир, и, с другой стороны, философии, которая принимает во внимание мир, но лишает нас укорененности в бытии и истине. Рефлексивная философия заменяет «мир» «помысленным-бытием». Признавая в полной мере этот недостаток, никак нельзя оправдать рефлексивную философию и на основе неустойчивых следствий внешнего регулирования наших мыслей, поскольку альтернативным такое регулирование является лишь с точки зрения рефлексивной философии, а именно рефлексивный анализ мы и подвергаем сомнению. То, что мы предлагаем, — это не приостановка рефлексивной философии после того, как мы начали действовать, как она, — что вообще невозможно; философия тотальной рефлексии в целом кажется нам заходящей слишком далеко, если даже она всего лишь берет в кольцо то, что ей сопротивляется в нашем опыте; то, что мы предлагаем, — это другое начало.

Для устранения всех двусмысленностей этой точки зрения повторим, что мы упрекаем рефлексивную философию не только в том, что она трансформирует мир в нозму, но и в том, что она искажает бытие рефлексизирующего «субъекта», понимая его как «мышление», и, в конце концов, в том, что она представляет немислимыми свои отношения с другими «субъектами» в общем для них мире. Рефлексивная философия исходит из следующего принципа: если восприятие принадлежит мне, то необходимо, чтобы оно заранее уже было одним из моих «представле-

ний»; другими словами, чтобы я как «мышление» был тем, кто осуществляет связывание различных точек зрения, благодаря которым предмет предъявляет себя, а также их синтез в единый объект. Рефлексия, возвращение внутрь, не стала бы модифицировать восприятие, если бы ограничилась высвобождением того, что с самого начала составляло каркас, или сочленение, восприятия; а воспринимаемая вещь, если она не ничто, была бы совокупностью операций связывания, которую рефлексия исчисляет и объясняет. Только с большой натяжкой можно сказать, что рефлексивный взгляд отворачивается от объекта ко мне, так как я в качестве мышления являюсь тем, кто делает возможным дистанцию и вообще какую-либо связь между какой-то одной и другой точками объекта. Рефлексивная же философия одним махом превращает действительный мир в трансцендентальное поле; она ограничивается тем, что помещает меня в основание зрелища, которое я сам же безотчетно и организую. Она только и позволяет, чтобы я совершенно осознанно стал тем, чем я всегда уже был в рассеянном состоянии, и дал имя тому измерению позади себя, той глубине, из которой, в действительности, мое видение уже творит себя. Посредством рефлексии я, потерянное в своих восприятиях, снова обнаруживает себя, обнаруживая эти восприятия в качестве мыслей. Оно полагает, что сначала растворилось в них, а затем развернуло себя в них, пока не замечает, что если бы оно в них растворилось, их вообще не было бы, а разворачивание дистанций и вещей было бы всего лишь «наружным видом» его собственной близости к самому себе, как и развертывание (*déroulement*) мира — скручиванием (*enroulement*) мышления в самое себя, мышления, которое мыслит что бы то ни было только потому, что вначале мыслит самое себя.

Однажды расположившись в рефлексии, мы получаем рефлексию как непреодолимую философскую позицию, и всякая преграда, всякое сопротивление ее осуществле-

нию сразу же трактуется не как враждебность вещей, но как простое состояние не-мышления, расселина в непрерывной ткани актов мышления, которая необъяснима, но о которой и нечего сказать, потому что она буквально является *ничем*. Но есть ли необходимость в том, чтобы вообще занимать рефлексивную позицию? В ее начальном акте скрывается двойственное решение, которое, будучи однажды разоблачено, лишает рефлексии видимой очевидности; философская ложь утверждается, таким образом, одним махом, чем и оплачивается этот впоследствии неуязвимый метод. Для рефлексивного анализа существенно исходить из фактической ситуации. И если бы этот анализ не сообщал себе с самого начала истинную идею, внутреннюю адекватность моего мышления тому, что я мыслю, или даже способность актуального мышления мира, то ему было бы необходимо прицепить всякое «я мыслю» к «я мыслю, что я мыслю», а последнее, в свою очередь, к «я мыслю, что я мыслю, что я мыслю», и так далее... Поиск условий возможности является принципиально более поздним, чем актуальный опыт, и из этого следует, что даже если впоследствии строго определяют «непрерывное условие» этого опыта, оно никогда не будет избавлено от своего первородного греха: быть открытым только *post festum*²² и никогда не стать тем, что позитивно фундирует этот опыт. Вот почему нельзя говорить, что это условие предшествует опыту (даже в трансцендентальном смысле). Однако оно должно уметь его сопровождать, то есть переводить или выражать его сущностный характер, но не указывать на предварительную возможность, из которой он исходит. Рефлексивная философия, таким образом, никогда не сможет расположиться в духе, который она обнажает, чтобы видеть из него мир как свой коррелят. Именно потому, что опыт является рефлексией, возвращением, восстановлением, или взятием обратно, он не может льстить себя надеждой просто совпасть с конститутивным принципом, уже за-

действованным в зрелище мира, и вступить, исходя из этого зрелища, на тот же путь, по которому следовал бы в обратном направлении конститутивный принцип. Однако же именно это ему и следовало бы делать, если он действительно является *возвращением*, а это значит, если пункт его назначения — это также и пункт его отправления, — условие, являющееся обязательным, так как в его отсутствие регрессивный анализ, путем отклонения любого прогрессивного анализа, откажется от претензии разоблачить для нас истоки и будет отныне всего лишь техникой философского квиетизма. Рефлексия оказывается в таком случае в странной ситуации: она одновременно требует и исключает движение, обратное конституированию. Она требует его постольку, поскольку в отсутствие этого центробежного движения вынуждена признать себя ретроспективным конструированием; она его исключает, поскольку, начинаясь принципиально вслед за опытом мира, или истинного, который она стремится объяснить, именно благодаря этому движению и располагается в порядке идеализации и «après-coup»²³, в порядке, который не является порядком возникновения мира. Именно это решительным образом прояснил Гуссерль, говоря, что всякая трансцендентальная редукция является также редукцией эйдетической²⁴, то есть, что все усилия понять зрелище мира изнутри и исходя из его истоков требуют, чтобы мы оторвались от действительного развертывания наших восприятий и нашего восприятия мира и довольствовались их сущностью, чтобы мы прекратили совпадать с конкретным потоком нашей жизни для изображения общего хода и принципиальных артикуляций мира, которому у открывается жизнь. Рефлексировать не означает совпадать с этим потоком — от его истока до последних ответвлений; рефлексировать означает высвободить из вещей и восприятий, из мира и восприятия мира, подвергнув их систематическому варьированию, интеллигбельные ядра, которые сопротивляются этому варьирова-

нию; означает проложить путь от одного ядра к другому таким способом, который не отрицался бы опытом, но предоставлял нам лишь его универсальные контуры и, таким образом, оставлял принципиально нетронутой двойственную проблему генезиса существующего мира и рефлексивной идеализации и, наконец, вызывал к жизни и требовал в качестве фундамента опыта *сверхрефлексию*, в рамках которой последние проблемы были бы поставлены со всей серьезностью. Говоря по правде, совершенно не очевидно, что рефлексия, пролагающая путь через сущности, сможет выполнить пропедевтическую задачу и сыграть роль рассудочной дисциплины. У нас нет никакой гарантии, что всякий опыт может быть выражен в сущностных инвариантах и что некоторые разновидности сущего, к примеру бытие времени, не скроют себя принципиальным образом от этой фиксации и не потребуют сразу же, если они должны быть мыслимыми нами, рассмотрения фактов и самого измерения фактичности, и что *сверхрефлексия*, по меньшей мере по отношению к этим разновидностям, станет не высшей ступенью в самом сердце философии, но самой философией. Однако если время скроется от рефлексии, то и пространство будет затронуто этим отпадением, поскольку время всеми своими фибрами держится за настоящее и через него за одновременность; в итоге, и субъективность, ситуированная в пространстве и времени, должна будет описываться в терминах фактичности, а не в терминах сущности. Постепенно весь опыт целиком, сама сущность, субъект сущностей и рефлексия в качестве эйдетической потребуют пересмотра. Фиксация эйдетических инвариантов перестанет быть легитимной функцией, замыкающей нас в рассмотрении *what*, а сделает очевидным расхождение между этими инвариантами и их действительным функционированием, а также призовет нас вывести сам опыт из его упрямого молчания... Признавая, что всякая рефлексия является эйдетической, на основании чего нере-

шенной остается проблема нашего неререфлексируемого бытия, как и неререфлексируемого бытия мира, Гуссерль только делал очевидной ту проблему, которую рефлексивная установка обычно обходит стороной, — проблему несоответствия отправной точки целям.

Противопоставляя мир, редуцированный к интеллигибельной схеме, духу как очагу всякой ясности, последовательная рефлексия снимает всякий вопрос, касающийся их отношения, которое отныне является чистой корреляцией: дух — это то, что мыслит; мир — это то, что мыслится; мы не можем постигнуть ни захват одного другим, ни их смешение, ни переход от одного к другому, ни даже контакт между ними. Они находятся в отношении связанного к связующему, или *naturatum* к *naturans*; они слишком равнообъемны, чтобы одно могло предшествовать другому, и слишком различны, чтобы одно могло включать в себя другое. Философия, в таком случае, отвергает как не имеющий смысла любой переход мира в дух или духа в мир. То, что мир может предшествовать моему сознанию мира, об этом не может быть и речи: не очевидно ли, что без меня весь мир, какой я только могу себе вообразить, уже на одном этом основании становится миром для меня и что частный мир, о котором я догадываюсь как о лежащем в основании взгляда другого, не является таким уж частным, так как в этот самый момент я становлюсь его квази-наблюдателем? Говоря, что мир есть в себе, или находится по ту сторону моего восприятия и восприятия других, мы просто имеем в виду значение «мир», которое является одним и тем же для всех, независимо от наших фантазмов, как свойства треугольника являются одними и теми же повсюду и во все времена, а не начинают быть истинными только в тот день, в который их устанавливают. Мир предшествует в своем существовании (*préexistence*) нашему восприятию, как и аспекты мира, которые воспринимает другой, предшествуют моему последующему восприятию, а мой мир —

миру людей, которым еще только предстоит появиться на свет. И все эти «миры» образуют один единственный мир, но только такой, в котором вещи и мир являются объектами мышления с присущими им характеристиками и принадлежат порядку истинного, присмлемого, порядку значения, а не порядку события. Вопрос, является ли мир одним единственным для всех субъектов, теряет всякое значение, поскольку допускается идеальность мира, как и вопрос, являются ли мой мир и мир другого численно или специфически одним и тем же миром, поскольку мир как интеллигибельная структура находится всегда по ту сторону моих мыслей как событий, равно как и по ту сторону мыслей других, так что он не разделяется нашим познанием и тем более не является единственным в том смысле, в котором в своем роде единственным является каждый из нас. Мое восприятие и восприятие мира другим человеком во всем том, что они означают, являются одним и тем же, хотя наши жизни не являются соизмеримыми, так как *значение*, смысл, будучи внутренней адекватностью, отношением себя к себе, чистой интериорностью и в то же время тотальной открытостью, никогда не нисходят к нам как подчиненным какой-то одной перспективе. И мы на этом основании никогда не являемся своим собственным светом, и, таким образом, все наши истины как истины соединяются с самими собой и по праву образуют единую систему. Итак, вместе с принципиальной корреляцией мышления и объекта мышления учреждается философия, которая не знает ни трудностей, ни проблем, ни парадоксов, ни изменений: раз и навсегда я схватываю в себе — вместе с чистой корреляцией того, кто мыслит, и того, что он мыслит, — истину моей жизни, которая является также истиной мира и истиной других жизней. Раз и навсегда бытие-объектом помещается передо мной как единственное, что наделено для меня смыслом, и всякая присущность других их телам и меня самого моему собственному телу отвергается

как нечто неясное; раз и навсегда бытие-собой дается мне внутри адекватности моего мышления самому этому мышлению, и с этой точки зрения не возникает проблемы в том, чтобы отнестись всерьез к смещению духа с телом. Я оказываюсь навсегда подчиненным центробежному движению, которое делает возможным для мышления бытие объекта этого мышления, и не возникает никакого сомнения, что я могу оставить эту позицию и задаться вопросом о том, чем таким могло бы быть бытие, до того как быть помысленным мной, или, что то же самое, до того как быть помысленным другим, как и о том, чем таким может быть междумирье (*intermonde*), в котором скрещиваются наши взгляды и пересекаются наши восприятия: так как нет сырого мира, имеется только обработанный мир; нет междумирья, а имеется только значение «мир»... Но и тут рефлексивная установка была бы недолимой, если бы не уличала в гипотетичности и рефлексивности то, что сама же утверждает в качестве тезиса о рефлекслируемом. Поскольку где же мне, еще до рефлексии полагающему себя ситуированным посредством своего тела в актуальном мире, среди других людей, ситуированных в этом мире посредством их тел, мне, полагающему, что я вижу других, воспринимающих тот же мир, который воспринимаю и я сам, и, наконец, полагающему себя одним из них как способных увидеть свой собственный мир, — где, кроме как в этом наивном приобщении и в этих смутных восприятиях, найти тот принадлежащий самому первому взгляду смысл, к которому я хотел приблизиться с помощью рефлексии? Как я могу обратиться к самому себе как универсальному источнику смысла; что означает рефлексировать, если зрелище не имеет для меня смысла еще до того, как я открыл себя как дающего ему смысл, то есть если рефлексивная философия отождествляет мое бытие с моей мыслью о нем

* На полях. Показать, что рефлексия отменяет интерсубъективность.

еще до того, как я стал этим универсальным источником смысла? Мой доступ с помощью рефлексии к универсальному духу, будучи далеким от того, чтобы открыть, чем я издавна являюсь, объясняется сплетением моей жизни с другими жизнями и моего тела с видимыми вещами, пересечением моего перцептивного поля с перцептивными полями других и смешением моей длительности с длительностями других. Если с помощью рефлексии я делаю вид, что нашел в универсальном духе предпосылку, которая извечно поддерживала мой опыт, то только потому, что я забываю то исходное незнание, которое не ничто и, тем более, не рефлексивная истина и в котором необходимо тоже отдавать себе отчет. Мне удавалось отворачиваться от мира и других и обращаться к себе, а также становиться на путь рефлексии только потому, что вначале я был вне себя, то есть в мире и вблизи других, и этот опыт каждое мгновение питал мою рефлексию. Такова тотальная ситуация, которой рефлексивная философия должна отдать должное. И она сможет это сделать только в том случае, если признает двойную полярность рефлексии, как и то, что, словами Гегеля, возвращение к себе — это также и выходение из себя¹.

¹ *На полях.* Возможно, сделать отдельный параграф (в конце) о рефлексии в гуссерлевском смысле. Это рефлексия, которая, в конце концов, не располагается в активно конституирующем (*Auffassungsinhalt—Auffassung*²⁵), но обнаруживает в основе всякой рефлексии массивное присутствие при себе, *Noch im Griff*²⁶ реценции и через нее *Urimpression*²⁷ и абсолютный поток, который вдыхает в них жизнь. Она предполагает редукцию Природы к имманентным единствам. *Tönen*²⁸ поэтому не является имманентностью — по меньшей мере, если имманентность понимается в смысле экстазиса! — оно пользуется той же структурой, что и поток.

Возможно, различать: 1) рефлексию как контакт с собой (Кант, Связующее) — условия возможности; 2) зеркальную рефлексию как взгляд (Гуссерль). Тематизация психологической имманентности, внутреннего времени; 3) рефлексию абсолютного потока.

ВОПРОШАНИЕ И ДИАЛЕКТИКА

Перцептивная вера и негативность

Философия верит в то, что ей удалось преодолеть противоречия перцептивной веры, подвергнув ее сомнению с целью разоблачения поддерживающих ее мотивов. Такой ход кажется неизбежным и к тому же абсолютно легитимным, поскольку, в конце концов, ведет к высказыванию того, что подразумевается под нашей жизнью. И, однако, он оказывается ложным, поскольку трансформирует перцептивную веру, которую намеревается понять, и превращает ее в веру наряду с другими видами веры, имеющую, как и все другие, свои основания — основания для *мыслей* о том, *что имеется* мир. Совершенно очевидно, что в случае восприятия заключение предшествует основаниям, которые имеются в распоряжении только для того, чтобы занять место заключения или прийти ему на помощь, если оно пошатнулось. И если мы разыскиваем основания, то только потому, что больше не можем видеть, или поскольку другие факты, к примеру иллюзия, побуждают нас отвергнуть саму перцептивную очевидность. Но утверждать, что перцептивная вера смешивается с основаниями, которыми мы располагаем, чтобы придать ей хоть какое-то значение в тот момент, когда она поколеблена, означает утверждать, что перцептивная вера всегда уже была сопротивлением сомнению, а позитивное — отрицанием отрицания. Рефлексивный образ действия как призыв к «внутреннему» располагается по эту сторону мира и переводит веру в мир в ранг изреченных вещей, или *statements*²⁹, так что нам совершенно по-

нятно, что такое «разъяснение» является трансформацией без возврата и само опирается на перцептивную веру, содержание которой стремится нам предоставить и чьей мерой собирается быть: только потому, что сначала я верю в мир и вещи, я затем верю в порядок и связь своих мыслей. В итоге мы ищем за самой рефлексией и, так сказать, *перед глазами* рефлексизирующего философа основания веры, которые он ищет в себе самом, в своих мыслях, по сию сторону мира.

Эта критика рефлексии распространяется не только на ее рудиментарные формы, то есть на психологическую рефлексию, которая отворачивается от вещей, чтобы перейти к «состояниям сознания», посредством которых нам даются вещи, как и к нашим «мыслям», взятым в их формальной реальности в качестве событий, ситуированных в потоке сознания; даже повторная рефлексия, еще тщательнее осознанная ею же самой, которая, в свою очередь, относится к состояниям сознания как к единствам, конституированным раньше абсолютного субъекта, освобождая его тем самым от всякой присущности психологическим событиям и определяя наши мысли как чистые отношения к их «объективной реальности», к их собственному содержанию (*idéat*) или к их значению, — даже эта очищенная рефлексия не избежала общего порока рефлексии, состоящего в трансформации открытости миру в согласие с самим собой, учреждения (*institution*) мира — в его идеальность, а перцептивной веры — в акты или установки субъекта, не являющегося частью мира. Если мы хотим избежать этого первого обмана, от которого так сложно освободиться, то мы должны — вместе с рефлексией и через рефлексию — заново постигнуть бытие-субъектом и само бытие, сконцентрировав наше внимание на горизонте мира, открывающемся на самых границах рефлексивного универсума и обнаруживающем для нас таинственным образом наши конструкции, как и скрывающем в себе истину рефлексивно-

го образа действий, с помощью которого мы стремимся реконструировать этот универсум, — такова первая позитивность, с которой не может сравниться ни одно отрицание наших сомнений.

В таком случае скажут, что до всякой рефлексии и во имя ее возможности необходимо, чтобы мы наивно освоились с миром и чтобы *Самости (Soi)*, к которой мы возвращаемся, предшествовала отчужденная или эк-статически³⁰ пребывающая в бытии Самость. Мир, вещи — то, что есть, есть, так скажут, из себя, не имея общего измерения с нашими «мыслями». И если мы разыскиваем, что «вещь» может значить для нас, мы находим, что вещь есть то, что покоится в себе самом, что она есть и точно-сти то, что она есть, полностью в настоящем (en acte), без всякой виртуальности или потенции, что она по определению является «трансцендентной», внеаходящейся, абсолютно чуждой всякой интериорности. Если она должна быть воспринята кем-нибудь, и особенно мной, то это не является конститутивным для ее смысла как вещи, который, напротив, заключается в том, чтобы быть тут, в {состоянии} индифферентности, во тьме тождественности, в качестве чистого В-себе. Таким было бы описание бытия, к которому мы приходим, если действительно хотим заново найти дорефлексивную зону открытости бытию. А для того чтобы эта открытость имела место, чтобы мы могли решительно выйти за пределы наших мыслей и чтобы ничто не стояло между нами и бытием, необходимо соответствующим образом освободить бытие-субъектом от всех фантомов, которыми философия его загроздила. Если я должен эк-статически быть в мире и в вещах, нужно, чтобы ничто не удерживало меня во мне самом и вдалеке от них: никакое «представление», никакая «мысль», никакой «образ» и даже сами наименования «субъект», «дух» или «Его», с помощью которых философ хочет отличить меня от вещей абсолютным образом, но которые, в свою очередь, становятся лживыми,

поскольку, как всякие обозначения, они впадают в позитивность, обратно вводя в меня фантом реальности и заставляя меня поверить в то, что я есть *res cogitans*³¹ — вещь, хотя и очень своеобразная, неуловимая и невидимая, но все-таки вещь. Единственный способ удостовериться мой доступ к самим вещам состоит в том, чтобы полностью очистить мое понятие субъективности: «субъективность», или «Его», не существует вообще, сознание не имеет «жильцов», необходимо, чтобы я его полностью освободил от вторичных апперцепций, которые превращают его в оборотную сторону тела, в характеристику «психики»; необходимо, таким образом, чтобы я раскрыл сознание в качестве «ничто», «пустоты», которая способна вместить в себя полноту мира, или, скорее, нуждается в мире, чтобы вынести свою тщетность.

Именно благодаря такому созерцанию (intuition) бытия как абсолютной полноты и абсолютной позитивности, а также благодаря обращению к ничто, очищенному от всего бытийного, что мы примешиваем к нему, Сартр надеялся отдать должное нашему примордиальному³² доступу к вещам, всегда уже подразумеваемому рефлексивными философиями и всегда уже понимаемому реализмом как воздействие вещей на нас, которое невозможно помыслить. Начиная с того момента, как я понимаю себя как негативность, а мир — как позитивность, между нами исчезает взаимодействие: я целиком и полностью выхожу из себя самого навстречу массивному миру; между ним и мной нет больше ни точки соприкосновения, ни точки возврата, так как мир есть бытие, а я — ничто. Мы находимся и продолжаем находиться в строгой оппозиции друг по отношению к другу и строжайшим образом перемешаны друг с другом именно потому, что не принадлежим одному и тому же порядку. В центре самого себя я остаюсь абсолютно чуждым бытию вещей и именно поэтому предназначен, создан для них. Здесь то, что говорится о бытии, и то, что говорится о ничто, как раз и образует

единство: это оборотная и лицевая стороны одного и того же мышления; ясное видение того бытия, которое находится перед нашими глазами — как бытие вещи, которое мирно и упрямо является самим собой, покоится в себе самом, есть абсолютное не-я, — является комплементарным, или даже синонимичным, концепции самости как отсутствия и уклонения. Созерцание бытия оказывается жестко взаимосвязанным с разновидностью негативного созерцания (*négintuition*) ничто (в том смысле, в котором говорят о негативной энтропии), с невозможностью редуцировать себя к чему бы то ни было, к состоянию сознания, к мышлению, к *ego* или даже к «субъекту»ⁱ. Здесь все зависит от строгости, с которой будет мыслиться негативное. Но оно не будет мыслиться как негативное, если мы рассмотрим его в качестве «предмета мышления» или попытаемся высказать *то, что оно есть*: мыслить его, в таком случае, означает создавать вид более тонкого или более хрупкого бытия, означает реинтегрировать его в бытиеⁱⁱ. Единственный способ мыслить негативное — это мыслить, что оно *не есть*, а единственный способ сохранить его негативную чистоту — это, вместо того чтобы помещать его рядом с бытием в качестве некоторой отличной субстанции, что, скорее, означает загрязнять его позитивностью, вместо этого смотреть на него украдкой как на всего только *край* бытия, имплицитно присущий ему в качестве того, чего ему не доставало бы, если бы чего-то могло недоставать абсолютной полноте. Это означает как раз призывать к бытию, чтобы не быть ничем, и на этом основании самому быть призванным бытием в

ⁱ «Я» совершенно чуждо бытию, что как раз и способствует тому, что «Я» открыто бытию как «абсолютной полноте и совершенной положительности» (*L'Être et le Néant*, p. 51 [Paris, NRF, 1943]). [Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто*. М., 2000. С. 53. — *Прим. перев.*]

ⁱⁱ Сартр признает все те аргументы, которые выдвигаются против идеи ничто: они доказывают, что ничто не есть, что как раз и является для него единственным способом бытия.

качестве единственного, вообще мыслимого, дополнения к бытию и в то же время испытывать недостаток в бытии, но такой, который сам конституирует себя как недостаток, как щель, которая углубляется равно пропорционально своему заполнению. Таково *это*, находящееся перед моими глазами и, как кажется, загромаждающее своей массой ту пустоту, которой являюсь я. В действительности этот стакан, этот стол, эта комната могут быть чувственно представимы для меня, только если меня от них ничто не отделяет и если я нахожусь в них, а не в себе, не в своих представлениях или мыслях, только если я являюсь ничем. Однако, могут возразить, что, поскольку я имею перед собой *это*, я являюсь не абсолютным ничем, а определенным ничем: ни этим стаканом, ни этим столом, ни этой комнатой. Моя пустота не является какой угодно, и, по меньшей мере, с этой точки зрения мое небытие является заполненным или аннулированным. В действительности же эта псевдопозитивность моего настоящего является всего лишь более глубоким, или удвоенным, отрицанием. Она не имеет веса действительного настоящего и принудительным образом занимает поле моей жизни только потому, что она нова, потому что она [раскрывается?] из глубины тотального мира, что также означает ее готовность вернуться в эту глубину: еще одно мгновение и, пока я буду о ней говорить, она испарится и уступит место другому *это*, растает в остатке мира. Она определяет мою пустоту потому, что эфемерна и по своему устройству испытывает угрозу со стороны другого *это*. То, что я называю ее силой и актуальным присутствием, — это ничтожная приостановка угрозы, мгновенное отступление целого. Ее «давление» на меня является всего лишь более определенным отсутствием остатка, отрицанием этих других отрицаний, которыми «были» бывшие *эти* и которыми «будут» будущие *эти*, отрицанием, которое в скором времени соединит себя с ними в неактуальном и будет постоянно себя возобновлять. Таким

образом. заполнять шель означает, в действительности, ее углублять, поскольку настоящее, которым ее наполняют, отрицает и замещает отрицания, которые были или еще будут в свое время, не иначе, как подставляя себя той же самой неминусовой участи. Сама полнота настоящего при рассмотрении обнаруживается как вторичная способность нашей конститутивной пустоты. Действительное же, или первичное, отрицание должно нести в себе самом то, что оно отрицает, должно быть активным отрицанием самого себя: «В той степени (...), в какой бытие, которому не хватает чего-то, *не является* тем, чего ему не хватает, мы постигаем в нем отрицание. Но если это отрицание не исчезает в чисто внешнем отношении, а с ним и всякая возможность отрицания вообще, его основание заключается в необходимости для бытия, которому чего-то недостает, *быть* тем, чего ему недостает. Таким образом, основание отрицания есть отрицание отрицания. Но это основание-отрицание более не есть *данное* в качестве недостатка, существенным моментом которого оно является: оно есть как должствующее быть (...). Именно только как недостаток, который нужно *снять*, недостаток может быть внутренним для {бытия} Для-себя недостатком...»¹. В целом, это одно и то же движение, с помощью которого ничто делается полым и наполняет себя. Философия, которая действительно мыслит отрицание, а это значит мыслит его как такое, которого нет ни в одной из его частей, также является философией бытия². Мы находимся, таким образом, по ту сторону как монизма, так и дуализма, поскольку дуализм был отнесен настолько далеко, что оппозиции не могли больше тягаться друг с другом и спокойно расположились друг против друга, совпадая друг с другом по объему. Так как

¹ *L'Être et le Néant*, pp. 248–249, *op. cit.* [Ср.: Сартр Ж.-П. *Указ. соч.* С. 225. — *Прим. перев.*]

² *На полях*: судьба ничто и судьба бытия тождественны в том случае, если ничто мыслят как надо.

ничто — это то, что не есть, «...познание растворяется в бытии: оно не есть ни атрибут, ни функция, ни акциденция бытия; но бытие только *имеется* (...); мы сможем даже, в конце книги, рассмотреть это сочленение Для-себя с В-себе в качестве наброска постоянно неустойчивой квазицелостности, которую мы сможем назвать *Бытием*. С точки зрения этой целостности внезапное появление Для-себя не только является абсолютным событием для Для-себя, но также *чем-то, что происходит с В-себе*, единственно возможным приключением В-себе: в самом деле, все происходит, как если бы Для-себя посредством своего своего ничтожения конституировалось в “сознании чего-то...”, то есть посредством самой своей трансценденции избегало этого закона В-себе, в котором утверждение заполняется утверждаемым. Для-себя через отрицание себя становится утверждением В-себе. Интенциональное утверждение является чем-то вроде оборотной стороны внутреннего отрицания (...). Но тогда в квазицелостности Бытия утверждение *происходит с В-себе*: приключение В-себе как раз заключается в том, чтобы *быть утверждаемым*. Такое утверждение не производится {бытием} В-себе в качестве утверждения себя, не разрушая его бытие в себе; оно происходит с В-себе, поскольку реализуется через Для-себя; оно является чем-то вроде пассивного экстаза В-себе, который оставляет В-себе неизменным и, однако, осуществляется в нем и исходя из него. Все происходит так, как если бы имела Страсть Для-себя, которая теряет саму себя, чтобы утверждение “мир” достигло В-себе»¹. С точки зрения философии абсолютной негативности, которая в то же самое время является философией абсолютной позитивности, все проблемы классической философии улетучиваются, потому что они являются проблемами «смешивания» или «объяс-

¹ *L'Être et le Néant*, p. 268–269, *op. cit.* [Ср.: Сартр Ж.-П. *Указ соч.*, с. 242–243 (с некоторыми коррективами перевода). — *Прим. перев.*]

динения», а смешивание и объединение того, что есть, и того, что не есть, невозможны, но на том же самом основании, на каком их смешивание невозможно, одно не может мыслиться без другого. Таким образом, исчезает автономия как идеализма, так и реализма: с одной стороны, верно, что «познание» как ничтожение поддерживается только с помощью самих вещей, которые служат для него основанием, что оно не может «аффицировать бытие, не может к нему «ничего добавить» и «ничего от него отнять»ⁱ и что оно является «переливом ничто» на поверхности бытияⁱⁱ. И в то же самое время, {с другой стороны,} познание, все еще будучи ничтожением и поскольку ничто является абсолютно неизвестным бытию, дает бытию это негативное, но первичное определение: быть «*таким* Бытием, *каково оно есть*», познанным или доказанным бытием, тем единственным бытием, которое *имело бы смысл*: «...это бытие, которое “меня окружает” со всех сторон и от которого меня *ничто* не отделяет, оно и есть как раз *ничто*, которое меня отделяет от него, и, поскольку оно есть ничто, оно непреодолимо (...). В этом смысле Для-себя является непосредственным актуальным присутствием при бытии и, одновременно, оно ускользает в качестве бесконечной дистанции между им самим и бытием»ⁱⁱⁱ. Точно так же верно, что вещи трансцендентны и раз и навсегда отличены от любых «предметов мышления» или любых «состояний сознания» и что сознание, которое их знает, определяется с помощью актуального присутствия при самом себе, с помощью своей имманентности, с помощью строго удержанной в себе тождественности явления и бытия. Сознание имманентно, поскольку оно является ничтожением, пустотой, прозрачностью, и оно открыто трансцендентным вещам, поскольку только эта пустота в себе есть *ничто*, тогда как существующее

ⁱ L'Être et le Néant, p. 232. [Цит. соч., с. 209. — Прим. перев.]

ⁱⁱ Id., p. 268. [Цит. соч., с. 242. — Прим. перев.]

ⁱⁱⁱ Id., pp. 269–270. [Ср.: Цит. соч., с. 243–244. — Прим. перев.]

сознание всегда переполнено качествами и погрязло в бытии, которое оно ничтожит и на которое, так сказать, не может воздействовать так, чтобы привести его в движение, ввиду принадлежности другому порядку. Само понимание совпадает по объему с моей жизнью как ее принципиальная возможность, или, более точно, это та возможность, которой я являюсь: я есть эта возможность и через нее — все другие возможности. Но это и возможность ничтожения, которая оставляет нетронутой абсолютную актуальность моего воплощенного бытия и качестве абсолютной актуальности всякого бытия, а также непрозрачность моей жизни, поскольку я не затрагиваю ее посредством рефлексии; и *cogito* в качестве опыта моего бытия является до-рефлексивным *cogito*, оно не располагает мое бытие передо мной в качестве объекта; благодаря своему положению (*position*) и еще до всякой рефлексии я касаюсь себя через свою ситуацию, и именно исходя из нее я оказываюсь отосланным к себе, игнорирую себя в качестве ничто и верю только лишь в вещи. Именно потому, что в самой своей наисобственной сфере я являюсь ничем, ничто никогда и не отделяет меня от меня самого, как и ничто не сигнализирует мне обо мне самом, и я эк-статически нахожусь в вещах. Если негативное признается тем, что оно есть¹, если по отношению к нему мы практикуем негативное созерцание, то больше не остается выбора между нерефлексируемым и рефлексией, между перцептивной верой и имманентностью моих мыслей мне как мыслящему: быть ничем и жить в мире означает одно и то же. Между знанием себя и знанием мира нет больше спора на предмет даже идеального первенства, и, в частности, мир больше не *основывается на «я мыслю»*, как связанное — на связующем. То, что я «есть», я есть только на дистанции, там, в этом теле, в этой особе, в этих мыслях, которые я оттесняю

¹ Нужно было бы сказать: тем, что оно есть³³.

вперед себя и которые являются всего лишь моими наименее удаленными далями. И, наоборот, за этот мир, который не является мной, я держусь так же крепко, как за самого себя, и, в определенном смысле, он является всего лишь продолжением моего тела¹; я имею все основания говорить, что я есть мир. Идеализм и рефлексивная судорога исчезают, так как познавательное отношение опирается на «бытийное отношение», а бытие для меня означает не обитание внутри тождественности, а несение перед собой отождествляемого, *того, что имеется*, к которому я не добавляю ничего, кроме крохотного удвоения «такое, какое оно есть»; кроме того, этот переход от сырого бытия к доказанному бытию или к его истине вызывается из глубины внешнего бытия именно благодаря тому, что оно внешнее, точно так же, как радикальное отрицание, которым я являюсь, требует отрицания самого себя.

Если теперь мы рассмотрим эту другую уверенность в перцептивной вере — уверенность в доступе к тому же самому миру, который воспринимается и другими, то тем самым мы увидим, как она переводится в поистине негативистскую философию. *То, что я вижу*, не принадлежит мне в смысле приватного мира. Отныне стол — это стол, и даже мои перспективные точки зрения на него, которые привязаны к положению моего тела, входят в состав бытия, а не меня самого; и даже те аспекты стола, которые привязаны к моей психофизической конституции — его особенный цвет, если я дальтоник, а стол выкрашен в красный, — все еще являются частью системы мира. То, что является моим в моем восприятии, — это его лакуны, и они не были бы лакунами, если бы сама вещь за ними

¹ Как говорил Бергсон в *Двух источниках*: мое тело простирается до звезд. [*Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, Paris, Alcan, 1932, p. 277: «Так как наше тело является материей, которая затрагивается нашим сознанием, то оно совпадает по объему с нашим сознанием. Оно понимает все, что мы воспринимаем, оно простирается до звезд».]

не указывала на них как таковых, так что, в конце концов, для конституирования «субъективной» стороны восприятия остается только вторично удвоить вещь, что и находит свое выражение, когда мы говорим, что видим вещь *такой, какая она есть*. Предположим теперь, что какой-то другой человек «смотрит» на то, что я называю «столом». Между столом в моем поле зрения, являющимся не какой-то из моих мыслей, но самим собой, и этим телом, этим взглядом завязывается отношение, которое не относится ни к одному из тех отношений, которые поставляются солипсистским анализом: взгляд другого человека на вещь — это не отрицание, которое выходит из самого себя и открывается вещи, не вещь во тьме тождественности, на пути к тому, чтобы расположиться при свете по всему пространству, которое я ей даю, не полнота вещи, готовая уменьшиться благодаря пустоте, которую я устраиваю вокруг нее. Поскольку взгляд другого на вещь не есть для меня, внешнего свидетеля, ничто; и каким бы он, в конце концов, ни оказался, он не есть ничто, так как таковым являюсь я для себя самого; он не имеет той силы, с помощью которой я довожу вещи до их истины или до их смысла и схватываю «такими, какие они суть». Восприятие мира другими всегда производит на меня впечатление ощупывания вслепую, и мы поражены, когда другие говорят нечто, что походит на наше восприятие, как мы бываем изумлены, когда ребенок начинает «понимать»... И, соответственно, для подтверждения своего бытия вещи не нуждаются во взгляде другого как в том, что делает их истинными или доказанными. Это всегда *мои* вещи, на которые смотрят другие, и контакт, который они устанавливают с вещами, не включает эти вещи в мир, который был бы их миром. Восприятие мира другими не может соревноваться с моим собственным восприятием мира: мой случай не схож со случаем другого, так как я переживаю моё восприятие изнутри, а с внутренней стороны оно имеет ни с чем не сравнимую,

с точки зрения онтогенеза, силу. Именно эта способность добраться до вещи и, таким образом, выйти за пределы моих частных состояний сознания вновь приводит меня — исходя из того, что она присуща пережитому изнутри, то есть моему собственному восприятию, — к солипсизму (в этом случае трансцендентальному) в тот самый момент, когда я думаю, что от него освободился. Эта сила онтогенеза становится моей характерной чертой и моим отличием. В то же самое время вмешательство постороннего наблюдателя не оставляет незатронутым мое отношение к вещам. Проникая в мир «какой он есть», суб-универсум частного поведения, или частной жизни, это вмешательство подвергает испытанию мою преданность бытию, ставит под сомнение право, которое я присвоил себе, — право мыслить бытие за всех, ловит на слове мое великодушие и требует от меня держать обещания, которые я дал, когда допустил, что я есть *ничто* и что бытие превосходит меня. Взгляд других людей на вещи — это то самое бытие, которое требует причитающееся ему и приказывает мне допустить, что мое отношение с ним реализуется через других. Я остаюсь единственным свидетелем онтогенеза, другие же не могут ничего добавить к очевидности бытия для меня. Еще до того как вмешались другие, я знал, что бытие ничем не обязано моим состояниям сознания, однако ничто, которым я являюсь, и бытие, которое я вижу, образуют, тем не менее, некоторую замкнутую сферу. Взгляд другого на вещи — это вторичная открытость. В рамках же той открытости, которой являюсь я, с позиции *солипсистской* сферы, эта открытость выступает вопросительным знаком, возможностью расхождения между ничто, которым являюсь я, и бытием. Я остаюсь единственным *ipse*³⁴, другой же, пока он не говорит, остается обитателем моего мира, но при этом он очень повелительно напоминает мне о том, что *ipse* — это ничто и что этот аноним не может разыграть для себя самого то зрелище, которое он разыгрывает для X и, предположи-

тельно, для всех тех, кто хотел бы принять в нем участие. Единственное условие, которое предъявляется к их выходу на сцену, — это то, что они могут мне себя представить в качестве других очагов негативности. Верно, что нам непонятно, как они могли бы выполнить это условие, располагаясь передо мной, на стороне бытия. Но если мы не видим, как они могут появиться в мире, и если превосходство моей перспективы кажется абсолютным, а мое восприятие — несклоняемым³⁵, то этим превосходством я оказываюсь обеспечен лишь предварительным образом: оно не относится к предназначенному только для меня «субъективному» ряду. В определенной мере я делаю все, что от меня зависит, чтобы в моем жизненном мире могли участвовать другие, так как я отличаю себя от других только в качестве ничто, которое у них ничего не отрицает, ввожу в игру мира свое тело, свои представления, даже свои мысли, насколько они являются моими, и так как все, что называется мной, принципиальным образом дается чужому взгляду, если только он захочет явить себя.

Но явил ли он себя? Он не может явить себя в вещах. Каким бы ни было распространенное мнение, я не вижу других ни в их теле, ни *где-то еще*. Взгляд другого исходит не из какой-то точки пространства. Другой рождается *с моей стороны*, подобно черенку или в результате удвоения, как и первый другой — согласно книге *Бытия* — был создан из части тела Адама. Но как постичь, что то, чего нет, удваивается? Как отличить одно «ничто» от другого? Этот вопрос демонстрирует, что между делом мы забыли наш принцип — ничто не есть, и мы схватываем его только с помощью негативного отрицания и в качестве оборотной стороны бытия. Если в таком случае возможно многочисленное сущее, то же самое относится и к ничто. Вопрос заключается не в том, чтобы установить, как отличить одно ничто от другого, поскольку говорить, что я есть ничто в смысле идентичности, означает говорить, что я есть в активном смысле мое тело и моя ситуа-

ция; таким образом, правильно переформулированный вопрос — это вопрос о том, можно ли иметь больше, чем одно, тело и больше, чем одну, ситуацию. Но переформулированный вопрос тотчас же получает ответ: я, конечно же, никогда не найду в *моей* ситуации доказательства того, что в ней актуальным образом имеются другие (вместе с правом позволять бытию, каковым к тому же являюсь и я, быть), но если бы моя ситуация доказывала это, она доказывала бы гораздо больше того, что необходимо, так как в таком случае экзистенция³⁶ другого простилакалась бы из моей собственной. Можно потребовать только того, чтобы моя ситуация — этот регион бытия, который наименее удален от моего конституирующего ничто, — не являлась для меня объектом среди прочих объектов, которые я могу обозреть взглядом, и чтобы имелось, как сказал бы Декарт, некоторое особое право, благодаря которому я называю эту ситуацию *моей*, и чтобы эта ситуация являлась регионом бытия, который я беру на себя прежде всего прочего и через посредство которого я беру на себя и все остальное, и чтобы благодаря ситуации я имел некоторое особое место, чтобы она ограничивала универсальность моего взгляда таким образом, что мое видение бытия не совпадало бы в своем объеме с бытием, и чтобы по ту сторону того, что я вижу, обозначалось место для того, что видят другие, если они, в свою очередь, добрались до бытия. Итак, все это включено в само понятие ситуации и в негативное созерцание ничто: если я есть ничто и если, чтобы прийти к миру, я, в частности, опираюсь на какую-то часть бытия, которая тем не менее не прекращает быть *снаружи* и подчиняться действиям, которые пронизывают мир и не известны мне в полном объеме, то среди этих действий всегда будут такие, следствия которых я должен буду взять на себя в качестве диких фактов. Моя ситуация непрозрачна для моих собственных глаз, она обнаруживает аспекты, которые ускользают от меня и на которые брошенный извне

взгляд, если бы он был возможен, пролил бы гораздо больше света. Все, чем я являюсь в целом, превосходит то, чем я являюсь для самого себя; моя относящаяся к ничто универсальность является с моей стороны всего лишь допущением, и поскольку она является действующей только сквозь мою ситуацию, то брошенный извне взгляд, который ее окутывает, окутывает также и эту универсальность. Если мне удастся в полной мере помыслить небытие моего не-бытия, то я допущу, что для того, чтобы действительно *быть*³⁷ не-бытием, необходимо отречься от себя в пользу того, чем я являюсь в целом, или фактически. С этого момента все подготовлено, но не для опыта другого, в отношении которого мы установили его невозможность в позитивном смысле, и не для доказательства другого, которое идет, в таком случае, вразрез со своей собственной целью, делая другого необходимым с моей точки зрения, а для опыта моей пассивности внутри бытия, но не потому, что бытие по своей собственной инициативе может снова замкнуться вокруг (*sur*) моего ничто, но потому, что оно, по меньшей мере, охватывает все те характеристики, которыми мое ничто действительно себя украшает. Так как я неминуемо идентифицирую себя с этими характеристиками, исходя из того единственного факта, что они образуют мою ситуацию, и так как бытие есть, а небытие не есть, я выставлен напоказ и мне угрожает опасность. То, что эта возможность реализуется, в действительности подтверждается опытом стыда или сведением меня к видимому в моей ситуации. Нет позитивного опыта другого, но имеется опыт моего тотального бытия как бытия, винутого в видимую составляющую меня самого. До рефлексии мы — другие и я — не можем иметь общих, численно один и тот же для нас мир; мы объединяемся только общим для наших мыслей значением и неделимой идеальностью. Если же, напротив, мы пойдем до самого конца за следствиями негативного созерцания, то поймем, как наше трансцендентальное бы-

тие и наше эмпирическое бытие могут относиться друг к другу как оборотная и лицевая стороны. Таким образом, мы становимся видимыми и не являемся адекватной причиной всего того, чем мы являемся. Мы поймем, что мир выступает не всего лишь пределом нашего частного онтогенеза, а тем, что уже держит нас тогда, когда мы пробегаем по нему взглядом, который по-своему тоже является частью мира. Я не *знаю* других в том сильном смысле, в котором я *знаю* самого себя; я не могу в таком случае притвориться, что участвую вместе с другими в мышлении мира, которое было бы идеальным образом одним и тем же мышлением. Однако мое восприятие мира ощущает себя в качестве внешнего: я чувствую на поверхности моего видимого бытия, что беглость моей речи ослабевает, что я становлюсь плотью и что в конце инертности, которой я был, имеется нечто другое, или, скорее, другой, который не является вещью. Он, таким образом, нигде не имеет своего места, он — повсюду вокруг меня, вместе с вездесущностью фантастических или мифических существ: так как он не является в полной мере *ipse* — которым в бытии являюсь только я, — и тем более не вплетен в ткань, которую я называю бытием, он охватывает эту ткань, он является взглядом, бросаемым ниоткуда и охватывающим, таким образом, со всех сторон меня и мою способность к онтогенезу. Мне хорошо известно, что я был *ничем* и что это ничто выходит за свои пределы, принося себя в жертву бытию. Мне остается только узнать от другого, что одной этой жертвы недостаточно для того, чтобы приравняться к полноте бытия, что мое фундаментальное отрицание не является полным до тех пор, пока не отрицает самое себя извне и не относится чужим взглядом к числу прочего сущего... Но точно так же, как в ничто не существует уровней, так и вмешательство другого, касающееся моего ничто, о котором я ничего не знаю, не может меня ничему научить. Солипсистское бытие уже в себе является абсолютно другим, каковым

оно становится и для себя с появлением другого. Уже в темноте В-себе я имею все, что необходимо для создания частного мира другого как недоступного для меня потустороннего (*au-delà*). Опыт взгляда другого, брошенного на меня, только и продолжает подтверждать мое интимное убеждение в том, что я есть ничто и только и живу, паразитирую на мире, населяя тело и ситуацию. В таком случае, в целом строгая философия негативного созерцания допускает существование частных миров, не запирая нас в них: нет, собственно говоря, никакого междумирья, каждый обитает только в своем мире, видя все со своей точки зрения и входя в бытие через свою ситуацию. Но так как каждый из нас есть ничто и связь каждого с его ситуацией и с его телом является бытийной связью, то в таком случае его ситуация, его тело и его мысли не создают экрана между ним и миром, а, наоборот, являются проводниками отношения с бытием, в которое может вмещаться также и третий как свидетель. Его место заранее отмечено в лакунах моего частного мира, о которых я точно знаю, что они являются лакунами, так как «ничто», которым я являюсь, нуждается для полного осуществления в тотальности бытия и совершенно очевидно, что моя ситуация, мое тело, мои мысли являются всего лишь частью этого бытия. В то время как философия сознания, или рефлексии, может оправдать перцептивную веру в единичность мира, только редуцировав эту веру к сознанию тождественности мира и превратив заблуждение в простой недостаток, философия негативности целиком и полностью подтверждает претензию перцептивной веры на то, чтобы открыть нам мир, численно единичный, общий для всех и просвечивающий сквозь все перспективы, являющиеся нашими, так как *solus ipse*³⁸ в качестве фундаментального отрицания является заранее открытым «заднему миру», который превосходит все эти перспективы; так как «ни с чем не сравнимый монстр» в своем сердце убежден в том, что его точки зрения не-

адекватны целому, и готов, если он встретит кого-нибудь, образовать с ним семью, как и убежден в том, что у него достаточно живости, чтобы выйти за собственные пределы. Для рефлексивной философии непреодолимо трудно понять, как конституирующее сознание может утверждать другое сознание, равное ему и, таким образом, тоже конституирующее, поскольку первое сознание тотчас же попадает в ранг конституируемого. Сложность заключается в том, что и первое, и второе сознание понимаются как центробежные акты, синтезы духа, о которых неизвестно, как они могли бы вернуться обратно к своему источнику. Для философии же негативного, напротив, само определение *ipse* предполагает то, что оно примыкает к фактической ситуации или поддерживает ее как связь с бытием. Эта внешняя сторона подтверждает *ipse* в его своеобразии, делает его в качестве частичного сущего видимым для взгляда других и, одновременно, снова связывает его с целым бытия. То, что было для рефлексивной философии камнем преткновения, стало с точки зрения {философии} негативности основанием для разрешения проблем. Все это действительно ведет к тому, чтобы помыслить негативное строгим образом.

Мышление негативного удовлетворяет, наконец, третьему требованию перцептивной веры, о котором мы говорили в самом начале. Было сказано, что еще до всякой философии перцептивная вера убеждена в том, что имеет дело с какой-то смутной тотальностью, в которой все вещи — тела и умы — пребывают вместе и которую она называет *миром*. Рефлексия здесь может достигнуть строгости, только разрушая все то, опытом чего мы обладаем: она заменяет беспорядочность (*pêle-mêle*) мира целым параллельных сознаний, каждое из которых следует своему закону, словно его механизм был заведен тем же часовщиком, который завел и все другие сознания, или же каждое следует законам универсального мышления, имма-

нентно присущего всем. С точки зрения же негативистской философии, синхроничность сознаний дана благодаря совместной принадлежности сознаний единому бытию, тайного шифра которого ни одно из них не знает, но закону которого все они следуют; или, лучше, не будем больше говорить о том, что имеется синхронизация: каждый чувствует себя смешанным с другими, имеется площадка для встречи, которая и есть само бытие, поскольку каждый из нас присущ ему посредством своей ситуации. «Имеется только бытие»: всякий чувствует себя обреченным на тело, на ситуацию и сквозь них — на бытие, и то, что он знает о себе самом, переходит целиком и полностью на другого в то самое мгновение, в которое он испытывает на себе способность другого приводить в оцепенение. Каждый знает, таким образом, себя и других, *вписанных* в мир; то, что он чувствует, то, что переживает, и то, что чувствуют и переживают другие, даже свои или их мечты и сновидения, свои и их иллюзии, — все это не является островками, изолированными друг от друга фрагментами бытия. Все это благодаря фундаментальному требованию наших конституирующих ничто относится к *бытию* и имеет свой состав, порядок, смысл; и имеется средство понять это бытие. И даже если то, что я переживаю в настоящий момент, оказывается иллюзорным, критика моего заблуждения не отбрасывает это заблуждение просто так за пределы мира, но, наоборот, показывает мне его место, его относительную легитимность, его *истину*. Если ничто предназначено для бытия, то мое актуальное присутствие в качестве ничто является потребностью в тотальности и в сцеплении и требует того, чтобы речь шла всегда об одном и том же бытии... Все частичное реинтегрируется, всякое отрицание в действительности является детерминацией, а бытие-собой, бытие-другим и бытие в себе — фрагментами единственного бытия. Негативизм, если он является строгим и абсолютным, — это разновидность позитивизма. Само движение, с помо-

ию которого в моей жизни артикулируется некоторое *это* или в мире — *эта* моя жизнь, является всего лишь высшей точкой отрицания, является отрицанием, которое разрушает самое себя. Ничто, которое действительно понимается как ничто и на этом основании избегает всякого заражения бытием и отказывается образовывать вместе с бытием целое плотно прилегающих друг к другу частей, в то же самое время требует того, чтобы быть всем, поддерживает бытие во всех его требованиях целиком и воплощается в него посредством замены *pro* на *contra*. Выйдя за пределы того, что говорилось в самом начале — за пределы радикального различения бытия и ничто, за пределы анализа, который был абстрактным и поверхностным, — мы обнаружили в центре вещей, что противоположности исключают друг друга в той мере, в какой друг без друга превращаются во всего лишь абстракцию, что сила бытия опирается на слабость ничто, которое является сообщником бытия, и что темнота В-себе предназначена для ясности Для-себя вообще, если не для ясности «моего сознания». Знаменитая онтологическая проблема — «почему скорее имеется нечто, чем ничто» — исчезает вместе со своей альтернативой — скорее нет чего-то, *чем ничто*; ничто не может *занять место* чего-то или бытия: ничто не существует (в негативном смысле), а бытие есть, и точное приведение одного в соответствие с другим больше не оставляет места для вопросов. Все остается затемненным, когда негативное не мыслится, и все ясно, когда его мыслят как негативное. Ибо, таким образом, то, что называется отрицанием, и то, что называется утверждением, оказываются сообщниками и даже в определенном смысле эквивалентными друг другу. Они сходятся друг с другом «с шумом, подобным безмолвию»; мир уподобляется полосе морской пены, кажущейся неподвижной с высоты птичьего полета, но неожиданно, когда эта полоса расширяется, становится понятно, что вблизи она является потоком и жизнью, как и то, что ви-

димый издали размах бытия никогда не превзойдет размаха ничто, как шум мира — его тишины.

В определенном смысле мышление негативного дает нам то, что мы искали, и приводит наше исследование к концу, а философию — к мертвой точке. Мы говорили, что философия нуждается в контакте с бытием до всякой рефлексии и что этот контакт делает возможной саму философию. «Негативное созерцание» небытия *является* философской позицией, которая приводит рефлексию и спонтанность к своего рода равнозначности. Если я действительно понимаю, что небытия нет и что это как раз его способ быть, я в то же самое время должен понимать, что не может возникать никаких вопросов по поводу воплощения ничто в бытии, что ничто всегда будет по сю сторону и что я как негативность всегда буду оставаться позади всех вещей, отброшенным благодаря моему качеству быть их свидетелем, буду оставаться всегда способным приостановить мое примыкание к бытию, чтобы превратить его в мышление бытия. Я должен, в таком случае, понимать, что это мышление мира есть *ничто* и что в этом возвращении к себе самому я не открываю целого предпосылок, следствием которых является мир, и что, наоборот, мир является предпосылкой, а сознание мира — ее следствием, что мои интенции в самих себе являются пустыми, всего лишь бегством от моей пустоты поближе к бытию, и что это бегство обязательно своим направлением и смыслом бытию, что наши реконструкции, или реконституирования, опираются на исходную очевидность мира, который сам указывает мне на формы своей артикуляции. Все, что я пахожу «в себе», — это всегда отсылка к первоначальному актуальному присутствию, и возвращение в себя тождественно выходению из себя. Для того, кто мыслит негативное в его чистоте, не существует двух движений: отказа от мира и его рефлексивного возвращения; для него нет двух ус-

тановок: естественной как внимания к вещам и философской как внимания к значению вещей, каждая из которых сохраняет по своим краям возможность трансформировать себя в другую. Есть одно восприятие бытия и одно не-восприятие (*impreserption*) ничто, и они совпадают друг с другом по объему и образуют одно. Абсолютный негативизм, то есть такой, который мыслит негативное в его своеобразии, и абсолютный позитивизм, мыслящий бытие в его полноте и самодостаточности, являются в точности синонимичными, и между ними нет даже малейшего расхождения. Говорить, что небытия нет и что есть только бытие, означает говорить одно и то же, что справедливо и для положений о невозможности найти ничто среди вещей, которые существуют, в качестве одной из них, и что, *в таком случае*, необходимо, чтобы ничто прислонялось к вещам, чтобы оно, ни много ни мало, обеспечивало не существование вещей по отдельности, каждой на свой страх и риск, а их совместное бытие, которое и было бы их единственным бытием... Перспектива, в которой бытие и ничто находятся в абсолютной оппозиции друг к другу, и перспектива, в которой само бытие, по определению дающееся как тождественное себе, обязательно содержит в себе установленный, прерванный и вновь восстановленный контакт с ничто как со своим узанным-бытием, своим подвергнутым отрицанию отрицанием, — обе эти перспективы являются одной единственной перспективой, так как абсолютным образом противопоставленные друг другу бытие и ничто являются друг от друга неотличимыми. Именно абсолютное несуществование ничто способствует тому, чтобы ничто нуждалось в бытии и чтобы, таким образом, оно было видимым только в образе «озер не-бытия», в образе относительного и локализованного несущего, рельефов или лакун, имеющих в мире. Именно потому, что бытие и ничто, «да» и «нет» не могут быть смешаны друг с другом как два ингредиента, когда мы

видим бытие, ничто тоже тут, и не по краям в качестве юны не-видения вокруг нашего поля зрения, но простираясь на все то, что мы видим, в качестве того, что размещает и располагает перед нами видимое в качестве зрелища. Строгое мышление негативного неуязвимо потому, что оно одновременно является мышлением абсолютной позитивности и уже содержит в себе все, что можно ему противопоставить. Оно в равной мере не может ни найти в тупик, ни быть застигнутым врасплох.

Но не потому ли, что его невозможно схватить? Оно начинается с абсолютного противопоставления бытия и ничто, а завершает указанием на то, что ничто каким-то образом внутренне присуще бытию как единственному универсуму. Когда же следует ему верить? В начале или в конце? Следует ответить: это одно и то же, и нет различия между первым и вторым положением. Однако существует различие между бытием в узком смысле, с которого строгое мышление начинает и которое абсолютным образом распространяется на все, за исключением ничто, и в котором ничто нуждается, если оно должно быть названо, и бытием в широком смысле, к которому это мышление приходит в конце и которое каким-то образом содержит в себе ничто, а также вызывает к ничто, чтобы стать в полной мере бытием, бытием «какое оно есть». Оба эти движения — одно, посредством которого ничто вызывает к бытию, и другое, посредством которого бытие вызывает к ничто, — не смешиваются друг с другом: они пересекаются. Согласно первому, бытие есть отрицание отрицания, оно имеет инфраструктуру ничто и является атрибутом познания; согласно второму, ничто, в конце концов, является повторным утверждением, утверждением утверждения, и имеет инфраструктуру бытия, атрибутом которого является познание. В первом отношении бытие рассматривается с точки зрения ничто, во втором — ничто рассматривается с точки зрения бытия. И даже если в обоих случаях мы приходим к их отождествлению, то все

же в первом случае перевес находится на стороне ничто, а во втором — на стороне бытия, и оба отношения не оказываются идентичными. Исследуем их шаг за шагом.

Для начала можно мыслить исходя из чисто негативного. Оказывается, что я, расспрашивающий себя о бытии, не есть нечто. Этим высказыванием очерчивается противоприрода, которой я являюсь: я есть то, что не имеет никакой природы, я есть ничто. Эта концептуальная, или вербальная, установка является всего лишь первым моментом анализа, но она необходима для последующих моментов; она управляет ими и даже выступает мотивом для совершенно противоположных заключений, к которым в конце концов придет мышление негативного; она соопределяет смысл этих заключений, заранее помещая их в порядок однозначной истины, в котором противоположности могут преследовать друг друга, но не переходить друг в друга. Утверждая, что ничто не есть, что не-бытие является его способом быть и что ничто есть целиком и полностью не-бытие, эта установка обрекает себя на то, чтобы определять бытие как абсолютные полноту и близость, и таким образом она устанавливает, что бытие есть. Поскольку тот, кто спрашивает о бытии, есть ничто, необходимо, чтобы все было абсолютно вне его, вдали, и чтобы невозможно было проводить какие-либо разграничения в этом принципиальном отдалении. Тот, кто вопрошает, будучи раз и навсегда определен как *ничто*, располагается в бесконечности, рассматривая отсюда все вещи с точки зрения абсолютной равноудаленности: перед тем, кто не есть, все вещи без всякого различия принадлежат абсолютному бытию, абсолютной полноте и абсолютной позитивности. И так как негативное является фундирующим, фундированное бытие представляет из себя абсолютную позитивность. Нельзя даже сказать, что здесь делается *вывод*: негативное созерцание ничто уже является непосредственным актуальным присутствием при бытии. Признанная за философом спо-

способность называть это ничто, какое оно есть, и совпадать с этой расщелиной в бытии уже является вариантом принципа тождественности, которым определяется бытие. Мыслить исходя из чисто негативного означает уже решиться мыслить согласно с тождественностью, уже находиться внутри тождественности, так как это негативное, которое ничем не ограничивается внутри своего порядка, поскольку оно должно прийти к собственной цели, будет также по существу отрицанием самого себя и, таким образом, будет выражать себя в форме пришествия чистого бытия. В мышлении негативного содержится ловушка: если мы говорим, что оно есть, мы разрушаем в нем негативность, если же мы неукоснительно настаиваем на том, что оно не есть, то возвышаем его до разновидности позитивности, даруем ему разновидность бытия, так как оно целиком и полностью и абсолютно является *ничем*. Негативное становится разновидностью качества именно потому, что мы фиксируем его способность отказывать и уклоняться. Негативистское мышление совпадает с позитивистским мышлением, и в этом переворачивании неизменным остается то, что, рассматривая пустоту ничто или абсолютную полноту бытия, это мышление игнорирует и в том, и в другом случае плотность, глубину, множественность плоскостей и «задние миры». Когда оно, исходя из ничто, полагает бытие как абсолютные полноту и позитивность и затем объявляет, что имеется только бытие и что бытие в определенном смысле взывает к ничто и включает его в себя, оно не вводит обратно элементы, которые исключило вначале в методических целях, и не приближается к конкретному, не следует за артикуляциями целого, а компенсирует абстракцию контрабстракцией. Необходимо согласиться с тем, что негативное в его чистоте требует чистого бытия, но не с тем, что таким образом обнаруживается философская установка, в которой самосознание не наносит вреда трансцендентности вещей. Напротив, таким образом и самосознание, и транс-

ценденция оказываются скомпрометированными, а трудности — умноженными, так как совершенно очевидно, что чистое отрицание является не иначе как основополагающим, а экзистирующее Для-себя обременено телом, которое не находится вне, если не находится внутри, и которое становится между ним и им же самым — тогда как чистое бытие, и оно тоже, неуловимо, и всякая всего лишь мнимая вещь очень скоро обнаруживает себя как явление, и эти чередующиеся и антагонистичные образы не могут быть поняты как образы единого бытия за неимением в бытии ступеней и за неимением в глубине организации, поскольку это бытие, чтобы быть позитивным и полным, должно быть плоским. В итоге *то, что есть*, остается по ту сторону амбивалентности, в которой мы заточены. То, что аналитика бытия и ничто примиряет друг с другом имманентное сознание и трансцендентность бытия, оказывается всего лишь видимостью: трансцендентным является не бытие, а я, которое берет на себя бытие благодаря своего рода самоотречению; это не мир плотен, а я достаточно проворен, чтобы заставить его существовать вот-там. В действительности, когда здесь переходят от ничто к бытию, а от него — к экстазу бытия в ничто, которое признает бытие «таким, каково оно есть», то при этом нет места ни прогрессу, ни синтезу, ни трансформации начального антитезиса; начальный анализ доводится до границ и остается при этом законным в буквальном смысле слова и постоянно оживляет целостное видение бытия. Призыв бытия к ничто является *в действительности* призывом ничто к бытию, является самоотрицанием. Ничто и бытие всегда абсолютно разные, их объединяет именно разобщенность; они не являются действительно объединенными, а только очень быстро следуют друг за другом в мышлении^{*}. Так как пустота Для-

^{*} На полях и в скобках: меняя точку зрения, то я говорил, что «не-бытие не есть» и «бытие есть» — это одна и та же мысль, то говорил, что ничто и бытие не объединены. Свяжем эти два высказы-

себя наполняется, так как человек не присутствует непосредственным образом во всем, а присутствует особым образом в теле, в ситуации и только сквозь них — в мире, можно допустить саму по себе плотность нерелексированного бытия, как и то, что рефлективная деятельность является вторичной. В таком случае речь идет о *дорелексивном cogito*, однако амбивалентность этого выражения является переводом амбивалентности мышления, которое может или остаться самим собой, или же уничтожить себя в темноте В-себе, но не может обнаружить в себе самом инертности. Является ли дорелексивное *cogito* в нас чем-то таким, что соответствует нам самим в большей мере, чем *cogito* и рефлексия, которая его вводит, или же *cogito* таково, что предшествует себе в глубине нас и высказывает себя еще до того, как мы его высказали, так как мы являемся мышлением? Первая гипотеза исключается в том случае, если я есть ничто; вторая же возвращает мне обратно мою собственную тщетность в тот самый момент, когда необходимо понять, как моя жизнь может быть непрозрачной для нее самой. Сам прогресс исследования не может изменить нашего представления о бытии и ничто; он только и может, что разоблачить их незамеченные импликации, так как в этом случае исходят из значения бытия и бессмыслицы (*non-sens*) ничто. И если даже объяснение очевидным образом переворачивает перспективы, то это переворачивание не является эффективным, так как все разыгрывается между этим сущим (*entité*) и этой отрицательностью³⁹, и бытие, о котором говорится, что оно подвергается своего рода допущению в ничто, остается чистым В-себе, абсолютной позитивностью. Только в этом качестве оно знакомо с данным приключением, а чистое Для-себя оказывается с самого начала предназначенным для того, чтобы быть познанным, так как оно являет себя в качестве самоотри-

вания: они не объединены именно потому, что являются одним и тем же в двух противоположных определениях = амбивалентность.

дания негативного. Нет никакого первого схватывания самости (*l'ipseité*) и бытия, которое затем трансформируется или превосходит себя; превращение «за» в «против» является всего лишь другой формулировкой начального антитезиса, который в этой формулировке не прекращает своего существования, а, наоборот, обновляет его. Мышление чисто негативного или чисто позитивного — это, таким образом, обобщающее мышление, производящее действие над сущностью или чистым отрицанием сущности, то есть над понятиями, значения которых были зафиксированы и которыми оно пользуется по своему усмотрению. Сартр хотя и говорит, что *в конце книги*⁴⁰ становится возможным перейти к более широкому смыслу бытия, содержащему в себе бытие и ничто, но это не приводит к преодолению начальной оппозиции; нет, она сохраняется во всей своей строгости. Именно эта оппозиция и оправдывает свое переворачивание и торжествует в этом своем поражении; страсть Для-себя, которая приносится в жертву тому, чтобы бытие было, является все еще собственным отрицанием Для-себя, осуществляемым им же самим. Втихомолку решенным оказывается то, что с начала и до конца в книге речь идет об одном и том же ничто и об одном и том же бытии и что один единственный зритель является свидетелем прогресса, не будучи сам захваченным движением, и что, в таком случае, это движение является иллюзорным. Негативистское или позитивистское мышление возвращается к постулату рефлексивной философии о том, что ни один результат рефлексии не имеет обратной возможности скомпрометировать того, кто оперирует рефлексией, как и изменить наше представление о ней. Иначе и не может быть, если исходить из чисто негативного, ибо оно никогда ничего не допустит в себя; и даже если догадаются, что оно нуждается в бытии, то оно будет в нем нуждаться только как в отдаленном окружении, которое его никак не изменит. Оно расположит бытие вокруг себя как чистое зрелище

или как то, что оно имеет, чтобы быть; оно возвысит бытие до истины или значения, но само останется тем самым небытием, которым оно было, и его преданность бытию только подтвердит его небытие.

Негативистское (или позитивистское) мышление устнавливает между ничто и бытием плотное сцепление, прочное и хрупкое одновременно: прочное, так как они, в конце концов, неразличимы, хрупкое, поскольку они остаются до самого конца абсолютными противоположностями. Их связь, как говорят психологи, лабильна. Это становится очевидным всякий раз, когда нужно понять, как ничто принимает в себя бытие, то есть не только тогда, когда — как мы только что сказали — необходимо понять мое воплощение, но и тогда, когда необходимо понять, как я могу принять точку зрения другого на себя и, в конце концов, нашу общую принадлежность миру. Именно посредством негативной чистоты Для-себя пытаются обосновать, что оно узнает себя в себе подобном: поскольку я не являюсь никакой вещью и все-таки должен быть этой тщетностью, должен делать возможным бытие вещи в мире, я, в свою очередь, снова принимаю мое тело и мою ситуацию, как и взгляд другого, который я вижу направленным на то внешнее, которым я являюсь. Для меня не существует активности и актуального присутствия другого, с моей стороны имеется только опыт пассивности и отчуждения, в отношении которых я признаю, что они относятся ко мне, поскольку, будучи ничем, я должен быть моей ситуацией. В конечном счете, остается связь между мной как ничто и мной как человеком, и мне нет никакого дела до других, самое большое, мне есть дело до моего нейтрального не-Я, до рассеянного отрицания моего ничто. Взгляд другого достаёт меня из меня самого, но его влияние на меня в точности измеряется степенью моего согласия с моим телом и с моей ситуацией; он обладает отчуждающей силой только потому, что я отчуждаю себя от себя самого. С философской

точки зрения не существует опыта другого. Для того чтобы быть мыслимой, встреча с другим не требует никакой трансформации представления, которое возникает у меня о себе самом. Эта встреча только лишь актуализирует то, что уже было возможным исходя из меня самого. То новое, что она несет с собой, это всего лишь непреложность факта: это согласие — с моим телом и с моей ситуацией, которое я подготавливал, принципом которого я располагаю, пусть и всего только принципом, так как пассивность, которая сама утверждает, не является действительной, — вдруг оказывается реализованной. Отношение с другим, как говорит Сартр, является [очевидным образом?] фактом, без которого я не был бы собой, а он не был бы другим; другой существует фактически, и исключительно фактически — для меня. Но точно так же, как «бытие есть» *ничего не добавляет* к «небытие не есть», а признание бытия как абсолютных полноты и позитивности ничего не меняет в негативном созерцании ничто, точно так же и неожиданно парализующий меня взгляд другого не добавляет к моему универсуму никакого нового измерения, а только подтверждает для меня включенность в бытие, о котором до этого я знал изнутри; я узнаю только, что вокруг моего универсума имеется внешнее вообще, точно так же как я узнаю с помощью восприятия, что вещи, на которые оно бросает свет, до него обитали во тьме тождественности. Другой является одной из эмпирических форм увязания (*enlissement*) в бытии... Безусловно, этот анализ истинен по-своему: в той мере, в какой верно, что я являюсь ничем, другой может явиться для меня только в качестве ультрамира, из которого исходит взгляд, ощущаемый мной только лишь как воздействие на мое тело. В той мере, в какой я являюсь мышлением, сознанием, я подчиняюсь тому, чтобы войти в мир только с их помощью, и другие сознания, другие мышления никогда не будут чем-то иным, кроме как дубликатами или младшими сестрами моего сознания или

мышления. Я буду жить всегда только своей собственной жизнью, другие же будут всегда всего лишь другими «я сам». Но относится ли этот солипсизм, этот аспект феноменов, эта структура отношения с другим в данном случае к целому или даже к сущности? Оно [негативистское или позитивистское мышление]* оказывается здесь всего лишь эмпирическим вариантом отношения с другим — отношения амбивалентного или лабильного, в котором, впрочем, анализ снова обретает нормальную, каноническую форму, подвергнувшись в этом частном случае искажению, которое превратило другого в анонимную навязчивую идею без лица, в другого вообще.

Даже предположив, что другой является собственником X этого взгляда, который, как я чувствую, направлен на меня и меня парализует, я не продвинулся ни на один шаг в разъяснении этого феномена, сказав, что он подготавливался благодаря мне изнутри, что я выставил себя как ничто под этот взгляд, взяв на себя свое тело, свою ситуацию, свое вне себя, и что, в конце концов, другой выступает крайним случаем моего увязания в бытии. Поскольку именно я включаю себя в бытие, включающий и включаемое сохраняют между собой дистанцию. Вместо этого взгляд другого — и это то новое, что он мне дает, — охватывает меня целиком как в качестве бытия, так и в качестве ничто. Именно это в отношении с другим не зависит ни от какой внутренней возможности и принуждает сказать, что данное отношение является чистым фактом. Однако же, хотя оно и является частью

* Предыдущее предложение, к которому обращено начало данного предложения, страдает от очевидно неполного исправления. Первое редактирование, которое было затем отменено, таково: Однако вопрос заключался в том, чтобы выяснить, схватывает ли негативистское или позитивистское мышление, разоблачающее этот аспект феноменов, эту структуру отношения с другим, их целое или даже их сущность. Мы говорим, что оно в принципе может схватить только лишь его эмпирический вариант...

моей фактичности, встречей, которая не выводится из Для-себя, оно все же предлагает мне некоторый смысл; оно является не какой-то не имеющей названия катастрофой, приводящей меня в оцепенение, а выходом на сцену кого-то другого. Я не просто чувствую себя оцепеневшим под взглядом, я являюсь оцепеневшим, и если бы, к примеру, обладателем этого взгляда было животное, то я имел бы дело всего лишь с приглушенным эхом данного опыта. Необходимо, в таком случае, чтобы что-то во взгляде другого сообщало мне его именно как взгляд другого и чтобы ни в коем случае смысл взгляда другого не исчерпывался ожогом, который оставался бы в том месте моего тела, на которое этот взгляд был брошен. Необходимо, чтобы что-то давало мне знать, что я целиком и полностью, как бытие и как ничто, вовлечен в это восприятие, которое завладело мной, и что другой воспринимает меня как душу и тело. Придавая амбивалентному отношению с другим каноническую форму и выдвигая на первый план объективацию, которой я подвергаюсь, невозможно не выдать позитивное восприятие самости за внешнюю самость: амбивалентное отношение к другому отсылает к ней как к своему условию. Другими словами, мышление негативного вполне может выдвинуть в качестве фундамента всякого утверждения отрицание отрицания, а в качестве фундамента всякого центростремительного отношения — центробежное отношение: наступает момент, неважно, идет ли речь о бытии вообще или о бытии другого, когда отрицание отрицания кристаллизуется в простоте некоторого *это* — здесь имеется вещь, перед нами некто. Такие события являются чем-то большим, чем инфраструктура Для-себя; отныне способность отрицания Для-себя проистекает из его суверенной позитивности, а мое познание только и одобряет то, чем бытие уже было в себе самом, присоединяя к нему «такое, какое оно есть», и точно так же, вместо того чтобы мой стыд определял целиком весь смысл экзистенции

другого, экзистенция другого становится истиной моего стыда. В конце концов, если мы рассмотрим мое отношение не только с солипсистским бытием и другим, но и с бытием, поскольку оно интендируется (*est visé*) нами всеми и поскольку оно переполнено другими, которые попеременно воспринимают друг друга и воспринимают один и тот же мир — тот же, который воспринимаю и я, — то в таком случае негативистское мышление снова окажется перед альтернативой: или оставаться верным определению Я как ничто, а бытия — как чистой позитивности — в этом случае перед нами не будет мира как целого природы, человечества и истории, в которое включен и я сам, отрицания будут всего лишь переливом цветов на поверхности бытия, а твердое ядро бытия обнаружится сразу после того, как будет устранено все только возможное, все прошедшее, всякое движение, все воображаемые или иллюзорные атрибуты, которые принадлежат мне, а не ему; {или} если мы не хотим отбросить бытие к этой границе чистой позитивности, где уже ничего нет, и не хотим отнести к Для-себя все то, что составляет содержание нашего опыта, то нам необходимо, в соответствии с самим движением негативности, когда она достигает вершины отрицания самой себя, воплотить в бытии определенное количество негативных атрибутов: и переходы, и становление, и возможное. Как и всегда, то же самое негативистское мышление колеблется между этими двумя представлениями, не имея силы ни пожертвовать одним ради другого, ни объединить их; оно является самой амбивалентностью, то есть абсолютным противоречием и тождеством бытия и ничто, «чрезвычайным» мышлением⁴¹, о котором говорил Платон, таким, которое всегда гипотетически утверждает или отрицает то, что оно отрицает или утверждает тетически, таким, которое в качестве обозревающего мышления отрицает присущность бытия ничто, а ничто — бытию.

Рефлексивная философия, если только она не игнорирует саму себя, вынуждена задаваться вопросом о том, что ей предшествует: о нашем контакте с бытием в нас и вне нас до всякой рефлексии. Однако основополагающим образом она может постичь этот контакт только как рефлексию до рефлексии, так как развивается под властью таких понятий, как «субъект», «сознание», «самосознание», «дух», каждое из которых содержит — пусть даже и в рафинированной форме — представление о *res cogitans*, о позитивном бытии мышления, следствием чего является имманентная присущность результатов рефлексии нерефлексируемому. Мы же задавались вопросом, не возвращает ли нам философия негативного сырое бытие нерефлексируемого, не компрометируя при этом саму рефлексивную способность: субъективность, которая есть ничто, непосредственно актуально присутствует при бытии или находится в контакте с миром и одновременно близка по отношению к себе самой настолько, насколько можно пожелать, так как ни одна непрозрачность в ней не отделяет ее от нее самой. Однако данная аналитика бытия и ничто не устраняет одного затруднения. Исходя из своих принципов, она абсолютным образом противопоставляет друг другу бытие и ничто, определяет их как исключających друг друга, но если они являются абсолютными противоположностями, то они должны определять самих себя через ничто; которое им же и принадлежит: как только одно отрицается, возникает другое; и каждое из них является всего лишь исключением другого, и не возникает никакой помехи тому, чтобы они в итоге поменялись своими ролями; единственное, что остается, — это разрыв между ними; и с той и с другой стороны, с точки зрения всех тех альтернатив, которые они представляют, они вместе составляют единственный универсум мышления, поскольку каждое из них является всего лишь собственным отступлением перед другим. Для того чтобы мыслить тотальное бытие — то, которое то-

тально, и то, которое ни в чем не испытывает недостатка и целиком является бытием, — необходимо быть вне бытия, краем не-бытия; однако такой отовсюду исключенный край мешает бытию быть всем; истинная тотальность должна содержать и этот край, что как раз-таки и невозможно, поскольку этот край является краем не-бытия. Таким образом, если бытие и ничто абсолютно противостоят друг другу, то вместе они сливаются в своего рода мифическое Сверх-бытие, так как сила, требующая этого, является силой их абсолютного отталкивания. Таков круг, который мы совершили и который привел нас от абсолютного противопоставления к абсолютной тождественности, являющейся не чем иным, как другой формой противопоставления: мыслят ли бытие и ничто, противопоставляя их как то, что есть, и то, что не есть, или же, наоборот, отождествляя их, превращая бытие то ли в удвоение отрицания, то ли в такую сонерисненную позитивность, что она содержит в себе и высшую степень признания себя, которую ей придаст ничто. Ни в одном из этих отношений нет ни прогресса, ни трансформации, ни необратимого порядка. Перейти от одного отношения к другому нам позволяет не движение того, что мыслится, а переключение нашего внимания или совершение выбора то с точки зрения одного, то с точки зрения другого отношения. Но этот упрск в амбивалентности не имеет силы против аналитики бытия и ничто, которая описывает наш контакт с бытием согласно его фундаментальным структурам: если этот контакт действительно является амбивалентным, то по причине нашего смирения, и никакие логические сложности не могут стать на пути этого описания. В действительности, это определение бытия как того, что есть в любом отношении и без ограничений, а ничто — как того, что в любом отношении не есть, это присвоение мышлением непосредственного бытия и непосредственного ничто, это созерцание и негативное созерцание представляют собой абстрактный

портрет опыта, и именно на почве опыта их необходимо обсуждать. Но являются ли они выражением нашего контакта с бытием и выражают ли они его целиком и полностью? Вне всякого сомнения, они выражают опыт видения: видение является панорамой; через глазницы и исходя из глубины моего невидимого укрытия я господствую в мире и достигаю мир там, где он есть. Есть такая разновидность безумия — безумие зрения, когда с его помощью я достигаю самого мира, но так, что части этого мира со всей очевидностью не могут сосуществовать друг с другом без моей помощи: стол в себе невозможно увидеть вместе с кроватью в метре от него — мир есть видение мира и не может быть ничем иным. Бытие на всей протяженности окаймлено видением бытия, которое не есть бытие, которое есть не-бытие. Для того, кто действительно совпадает со взглядом и располагается в позиции видящего, это неопровержимо. Но имеем ли мы здесь дело со всей истиной, которую в таком случае можно сформулировать таким образом, что имеется В-себе как утверждение, тогда как Для-себя как отрицание не существует? Такая формулировка со всей очевидностью абстрактна: если следовать ей в буквальном смысле, то опыт видения невозможен по той причине, что если бытие есть целиком в себе, то самим собой оно является только во тьме тождественности, и мой взгляд, который вытягивает бытие оттуда, разрушает его как таковое; и если Для-себя является чистым отрицанием, то оно не является даже Для-себя и не знает самого себя за именем чего-то, что *имелось бы* в нем для познания. Я никогда не располагаю бытием, как оно есть, я располагаю им только как интериоризованным, сведенным к смыслу своего зрелища. И, в дополнение к этому, я тем более не располагаю ничто, которое целиком и полностью предназначено для бытия и которому, что необходимо признать, постоянно недостает бытия, но эта вновь возникшая неудача не возвращает не-бытию его чистоты. Чем, в

таком случае, я располагаю? Я располагаю ничто, наполненным бытием, и бытием, опустошенным ничто, и если здесь не идет речи о разрушении одного из терминов другим — меня миром и мира мной, — то необходимо, чтобы уничтожение бытия и увязание ничто в бытии не были бы внешними отношениями и двумя различными операциями. Как раз этого мы и пытались добиться, мыслив видение как *ничтожение*. Благодаря понятому таким образом видению возможен переход от самого В-себе к состоянию увиденного мира, а также от Для-себя — к состоянию Для-себя, погрязшему, ситуированному и воплощенному в бытии. Как действующее ничто мое видение одновременно является актуальным повсеместным присутствием (*présence d'ubiquité*) в самом мире, так как оно не содержит в себе инертности и непрозрачности¹ и категорически отличается от того, что оно видит, будучи отделенным от него той самой пустотой, которая только и позволяет ему быть видением². Таким образом, здесь, в анализе опыта, мы вновь обнаружили то, что уже установили выше в рамках диалектики бытия и ничто: если действительно настаивать на их противопоставлении — если видеть означает не-быть, а увиденное есть бытие, — то становится понятным, что видение является непосредственным актуальным присутствием при мире, но тогда

* *На полях*: такой пласт мира как бытие-для-меня разоблачает: 1) ГЛУБИНУ бытия в себе, 2) НЕПРОЗРАЧНОСТЬ бытия для себя.

** *Приведенные здесь строки были включены в сам текст*:

1. Сказать: я отделен от бытия посредством муфты не-бытия — правильно. Но эта муфта не-бытия не является МНОЙ; видение не есть знание. Я видения не есть ничто.

2. Твердая «сердцевина бытия», о которой говорит Сартр. Нет никакой сердцевины с, вокруг [нет?], которая была бы мной (отрицания, перебивы цвета на поверхности бытия). Бытие трансцендентно, это означает как раз: оно есть кристаллизующийся явление, оно заполнено и ПУСТО, есть GESTALT⁴⁰ с горизонтом, двойственность поверхностей, оно само и есть VERBORGENHEIT⁴¹, — именно оно и воспринимает себя, и оно же говорит во мне.

непонятно, каким образом ничто, которым я являюсь, может в то же самое время отделять меня от бытия. И если оно это делает, если бытие становится трансцендентным видению, то только по той причине, что мы прекращаем мыслить видение как чистое не-бытие, как и прекращаем мыслить бытие как чистое В-себе. Или аналитика бытия и ничто является разновидностью идеализма и не даст нам искомого сырого, или дорефлексивного, бытия; или же она является чем-то иным, тем, что превосходит и трансформирует исходные определения: в таком случае, я больше не являюсь чем-то чисто негативным, а видение не является больше всего лишь ничтожением, и отношение между тем, что я вижу, и мной, который видит, не является непосредственным противоречием, и тогда вещи притягивают взгляд, а мой взгляд ласкает вещи, сливаясь с их контурами и рельефами, так что между взглядом и вещами мы начинаем смутно предвидеть сообщничество. Что касается бытия, то я больше не определяю его как твердую сердцевину позитивности, находящуюся за теми негативными свойствами, которые бытие получает от моего видения: если отбросить все эти свойства, то для видения вообще ничего не останется, и ничто не может позволить мне отнести эти свойства на счет Для-себя, которое, впрочем, само увязает в бытии. Отрицания, перспективные деформации, возможности, которые я научился рассматривать как внешние обозначения, необходимо теперь снова интегрировать в бытие, которое, таким образом, оказывается спускающимся уступами (*échelonné*) в глубину, одновременно скрывая и разоблачая себя, являясь бездной и неполнотой. Аналитика бытия и ничто обволакивает сами вещи невидимой пленкой: их *бытием для меня*, которое позволяет нам видеть их как их самих. Однако, в то время как с моей стороны являет себя пласт телесного бытия, в котором увязает мое видение, со стороны вещей мы имеем дело с избытком перспектив, которые не есть ничто и которые требуют от меня говорить, что

сама вещь всегда остается в отдалении. Видение не является непосредственным отношением Для-себя к В-себе, и мы вынуждены переопределять видящего и увиденный мир. Аналитика бытия и ничто осуществляется в видящем, который забыл, что у него есть тело и что видимое им всегда находится под тем, что он видит, который пытается сделать вынужденным переход к чистому бытию и к чистому ничто, расположившись в чистом видении, который делает себя одержимым видением, оставаясь при этом отосланным к своей непрозрачности видящего и к глубине бытия. Если нам удастся описать доступ к самим вещам, то только благодаря этой непрозрачности и этой глубине, которые никогда не исчезают: нет никакой полнотой обозримой вещи, как и такого рассмотрения вещи, которое не имеет лакун и является тотальным; для того чтобы сказать, что вещь тут, мы не дожидаемся того момента, когда полностью ее обозрим; наоборот, именно видимый аспект вещи убеждает нас в том, что ее возможно наблюдать. Таким образом, в зародыше ощущаемого мы находим гарантию серии пересечений, которые не определяют эссенцию (essence) вещи, а исходят из нее. И наоборот, воображаемое не является чем-то абсолютно не наблюдаемым: оно обнаруживает в теле собственные аналогии, посредством которых оно и воплощается. Это различие, как и другие, должно быть вновь обнаружено и не должно сводиться к различению полноты и пустоты.

Для философии, которая располагается в чистом видении, невозможно при обозрении панорамы встретиться с другим: когда взгляд господствует, он господствует только над вещами; если же он падает на людей, то превращает их в манекены, которые если и двигаются, то механически. С высоты башен Нотр-Дам я не могу, как бы мне этого ни хотелось, почувствовать себя наравне с теми, кто, будучи заточенными в этих стенах, кропотливо трудится над решением своих не постижимых для меня задач. Башни манят к себе тех, кто хотел бы взглянуть на

мир с высоты птичьего полета. Видение перестает быть солипсистским только изблизи, когда другой направляет на меня тот пучок лучей света, с помощью которого только что я его улавливал; когда он отчетливо выявляет то телесное соединение, которое я предчувствовал в проворных движениях его глаз; когда безмерно расширяет ту слепую точку, которую я угадывал в центре моего суверенного видения, и, вторгаясь в поле моего зрения через все границы, заточает меня в тюрьму, которую я подготовил для него, делая для меня, тем самым, невозможным одиночество, поскольку он сам находится в этой тюрьме. Каким образом во всех этих случаях — как в случае солипсизма, так и в случае отчуждения — нам удастся обнаружить на краю нашего взгляда дух, невидимое? Или же, если и другой является чистым видением, как сможем мы увидеть его видение? Для этого необходимо стать другим. Другой может проникнуть в универсум видящего только с помощью взлома, в качестве боли и катастрофы; он возникает не перед этим универсумом, внутри спектакля, но сбоку, как радикальная постановка под сомнение. И поскольку видящий является всего лишь чистым видением, он не может встретить другого, который был бы видимой вещью; если он выходит из себя, то только посредством обращения видения на себя, если же он встречает другого, то только в качестве своего собственного увиденного бытия. Нет никакого восприятия мной другого; но неожиданно оказывается опровергнутой повсеместность меня как видящего, я ощущаю себя видимым, а другой становится там тем самым X, которого мне необходимо помыслить, чтобы отдать себе отчет в том видимом теле, которое, как я неожиданно почувствовал, есть у меня. По-видимому, такой способ введения другого — в качестве неизвестного — является единственным, сохраняющим и принимающим во внимание его друговость. Если имеется такой другой, то я, по определению, не могу расположиться в нем, совпасть с ним, жить его жизнью:

я могу вести только свою жизнь. Если имеется такой другой, то в моих глазах он никогда не будет Для-себя в том точном и заданном смысле, в каком таковым я являюсь для себя. Даже если наши отношения приводят меня к тому, чтобы согласиться с тем или даже испытать то, что «и он» мыслит, что «и у него» есть собственный ландшафт, то я не буду этим мышлением точно так же, как являюсь своим собственным, не буду обладать этим его собственным ландшафтом так, как обладаю своим. Все, что я смогу о них сказать, всегда будет производным от того, что я знаю о себе из себя самого: я соглашаюсь, что *если бы я жил* в его теле, то я испытывал бы иное одиночество, сравнимое с моим собственным и постоянно подвергаемое перспективному смещению по отношению к нему. Но «если бы я жил» — это не гипотеза, а фикция или миф. Жизнь другого, как он ею живет, не является для меня, говорящего о ней, только возможным опытом или некоторой возможностью: это запрещенный опыт, невозможность, и именно так и должно быть, если другой действительно является другим. Если другой действительно является другим, а это значит — Для-себя в том смысле, в каком я есть для себя, то *необходимо, чтобы он никогда не был таковым в моих глазах*, чтобы это другое Для-себя никогда не попадало под мой взгляд и чтобы не существовало восприятия другого; необходимо, чтобы другой был моим отрицанием или моей деструкцией. Всякая иная интерпретация под предлогом помещения нас — другого и меня — в один и тот же мыслительный универсум разрушает друговость другого и достигает триумфа замаскированного солипсизма. И наоборот, делая другого не только недостижимым, но и невидимым для меня, я гарантирую его друговость и преодолеваю солипсизм. Между тем, мы еще не пришли к концу наших трудов, и лабиринт оказался гораздо более запутанным, чем мы полагали, так как если мы сформулируем в качестве тезиса только что сказанное, а именно: другого не может быть для меня

и, в таком случае, другой может быть только моим увиденным бытием, другой является неизвестным владельцем этой не моей зоны, которую я все же обязан наметить в бытии пунктирными линиями, поскольку ощущаю себя видимым, — то этот агностицизм, касающийся бытия другого для себя, который, как кажется, гарантирует его друговость, неожиданно оказывается наихудшим вторжением в эту друговость. Поскольку высказывающий это исходит из того, что произносимое относится ко всем, кто его слышит: он не просто говорит от себя, из своей перспективы и для самого себя, а он говорит для всех; он говорит: *Для-себя* (вообще) есть только..., или: *бытие для другого* — это смерть Для-себя, или что-то еще в этом роде, не уточняя, идет ли речь о том бытии для себя, которое переживает он, или о том бытии для себя, которое переживают те, кто его слушают; о том бытии для другого, которое испытывает он, или том, которое испытывают другие. Единственное число, которое он позволяет себе использовать — Для-себя, Для-другого, — указывает на то, что он полагает себя говорящим от имени всех, что он исходит в своем описании из способности говорить за всех, оспаривая при этом саму эту способность. Таким образом, я придерживаюсь опыта — моего бытия для меня и моего бытия для другого — только внешне и только внешне уважаю радикальное своеобразие Для-себя другого и его бытия для меня. Однако уже только на том основании, что я пробиваю в стене моего солипсизма брешь, через которую проникает взгляд другого, я не могу больше иметь никаких дел с дихотомией Для-себя и Для-другого, я имею дело с четырехчленной системой: мое бытие для меня, мое бытие для другого, бытие для себя другого и его бытие для меня. Пустота, которую я хотел сберечь на горизонте моего универсума, чтобы поместить туда виновника моего стыда и непостижимый образ меня самого, который он создает для себя, не является, что бы я там ни думал, пустотой, как и простым или

непосредственным отрицанием меня самого и моего универсума. Уже только на том основании, что я очертил пустоту, пусть только пунктиром, она врезана в мой универсум, и мой универсум пересекается с универсумом другого. У нас нет Для-себя вообще вместе с В-себе вообще, которое поддерживается Для-себя, как нет и Для-другого вообще; то есть *никакое* Для-себя не может быть воплощенным в В-себе вообще с помощью чужого взгляда; другими словами, у нас нет моего бытия для меня и моего бытия для другого, виртуально умноженных до *n-го* количества экземпляров. У нас есть лицом к лицу мое бытие для меня — то самос бытие для меня, которое дается другому как зрелище, — а также взгляд другого как носитель бытия для себя, являющийся реакцией на мой взгляд, но и способный привести его в оцепенение, и, наконец, то же самое бытие для себя другого, которое имеется в виду и каким-то образом затрагивается, воспринимается моим брошенным на него взглядом. Здесь, конечно же, не возникает вопроса об обратной связи между мной и другим, так как только я один могу быть мной, тем, кто является для самого себя единственным образом человечества, и философия видения имеет все основания подчеркивать неизбежную асимметрию отношения я—другой. Но, несмотря на все эти внешние препятствия, именно философия видения догматическим образом обустроивается во всех ситуациях сразу, объявляя их непостижимыми, мысля их все в качестве абсолютного отрицания друг друга: я даже не могу добраться до этого абсолюта отрицания, отрицание здесь является догматизмом, который загадочным образом заключает в себе абсолютное утверждение оппозиций. Необходим, однако, переход от другого ко мне и от меня к другому, а именно, чтобы я и другие не полагались догматическим образом как два принципиально эквивалентных универсума и чтобы превосходство Для-себя было признано для самого себя. Основывая опыт другого на опыте моей объективации перед его лицом,

философия видения полагает, что установила между другим и мной связь, которая одновременно является бытийной связью — так как именно в самом моем бытии я затронут взглядом, который бросает на меня другой, — и связью чистого отрицания, поскольку эта объективация, которой я подвергаюсь, непостижима для меня в строгом смысле слова. Мы снова приходим к необходимости выбирать: или связь является действительно бытийной, — в таком случае другой с необходимостью имеет в моих глазах значимость Для-себя, а внешнее по отношению ко мне, на которое он воздействует, предоставляет меня, в том числе как и чистое Для-себя, в его власть, и тогда необходимо, чтобы мое конститутивное ничто на моих собственных глазах увязало в моей ситуации и чтобы другой и я, вместо того чтобы быть двумя параллельными Для-себя, были поражены, каждый по-своему, одной и той же смертельной болезнью — актуальным присутствием другого, которое шаг за шагом подавляет нас в центре нашего собственного универсума Для-себя. В таком случае мы превратимся, одни для других¹, в систему {бытия} Для-себя, станем друг для друга ощутимыми, так что один

* В последующем тексте нет второго члена альтернативы или второго или. Размышление над первым членом является решением и в отношении второго. Это то же самое, как окажется вскоре, что сказать: *другой не подавляет меня в моем универсуме В-себе, как и не является необъяснимым отрицанием Для-себя, которым являюсь я*. Автор возвращается к этой последней идее в примечании.

¹ Одни для других, а не только один для другого. Проблема другого в негативных философиях всегда ставится в виде проблемы *единственного* другого, как если бы вся трудность этой проблемы заключалась в переходе от *одного* к *другому*. Это значит, что другой является здесь не *каким-то другим*, а не-Я вообще, является судьей, который выносит мне приговор или снимает с меня обвинение и которому я даже не могу и вообразить противопоставить других судей. Если, однако, можно показать, как это, к примеру, сделала Симона де Бовуар в *Приглашенной*, что трио разделяется на три пары, и при этом предположить, что, несмотря на всякую абстрактную взаимность, имеются удавшиеся пары, то не может быть трио, которое было бы удавшимся в том же самом смысле, поскольку оно добав-

будет знать о другом, но не только в той мере, в какой он будет испытывать со своей стороны страдание, но и, в более общем смысле, как свидетель, который может быть отведен, поскольку и он сам является обвиняемым и, как и я, не является чистым взглядом на чистое бытие; поскольку его и мои точки зрения заранее включены в систему частичных перспектив, относящихся к одному и тому

ляет к трудностям пары трудности согласия между тремя возможными парами, из которых и состоит это трио. Мы постоянно сталкиваемся с тем, что проблема другого не сводится к проблеме *единственного* другого, что подтверждается еще и тем, что даже самая изолированная пара всегда имеет третьих в качестве свидетелей. Возможно, необходимо перевернуть обычный порядок философий негативного и сказать, что проблема *единственного* другого является частным случаем проблемы *других* и что отношение с каким-то *одним* другим всегда опосредовано отношением с третьими, которые связаны между собой отношениями, властвующими над отношениями *определенного одного и определенного другого*, что имеет место — если мы обратимся к началам жизни — в ситуации Эдипа, которая тоже является треугольником. Однако здесь, как и во всех остальных случаях, речь идет не о психологии, а о философии — о содержаниях отношения с другим, но также о его форме и сущности. Если доступ к другому является вхождением в созвездие других (в котором, как это хорошо известно, имеются звезды различной величины), то сложно согласиться с тем, что другой является не более чем абсолютным отрицанием меня самого, так как существует только один вид такого отрицания, и этот вид впитывает в себя всякое соперничающее с ним отрицание. И даже если у нас есть *основной другой*, от которого происходят многие вторичные другие нашей жизни, то того факта, что он не единственный другой, достаточно для того, чтобы заставить нас понять этого другого не как абсолютное отрицание, а как смоделированное отрицание, то есть, в конце концов, не как того, кто оспаривает мою жизнь, а как того, кто ее оформляет не как другой универсум, в котором я был бы отчужден, а как предпочитаемый вариант жизни, которая никогда не была только моей. Даже если у каждого из нас есть свой архетип другого, ввиду того только, что он может быть разделяем другими и являться разновидностью шифра или символа другого, мы вынуждены поставить проблему другого не как проблему доступа к другому ничтожеству, но как проблему приобщения к символическому и типичному другим, *бытие для себя и бытие для других* которых суть варианты работы рефлексии, а не сущностные формы.

же миру, в котором мы сосуществуем, а перспективы перескаются. Чтобы другой действительно был другим, недостаточно и необязательно, чтобы он был бичом, постоянной угрозой абсолютного превращения «за» в «против», судьей, возвышающимся над всяким спорным вопросом — без места, без относительностей, без лица, как навязчивая идея, — способным испепелить меня и мой мир своим взглядом. Необходимо и достаточно, чтобы он был силой, которая меня децентрирует, противопоставляет свое центрирование моему. И он способен на это только потому, что мы оба являемся не двумя ничтожениями, расположенными в двух несравнимых универсумах {бытия} В-себе, но двумя проходами к одному и тому же бытию, каждый из которых доступен только кому-то одному из нас, но при этом является для другого *доступным de jure*, так как оба они входят в состав одного и того же бытия. Необходимо и достаточно, чтобы тело другого, которое я вижу, его речь, которую я слышу, данные мне как непосредственно наличные в поле моего зрения, *делали наличным на свой манер для меня то, при чем я никогда не смог бы актуально присутствовать самостоятельно*, то, что всегда будет оставаться для меня невидимым, прямым свидетелем чего я никогда не буду, то есть отсутствие, но не какое-нибудь, а определенное — определенное различие в отношении к измерениям, которые вначале являются общими для нас и определяют другого в качестве зеркала для меня, каковым и я являюсь для него. Эти измерения обеспечивают нас не двумя рядом расположенными образами — образом другого и образом нас самих, но одним единственным образом, в котором мы оба присутствуем, как и тем, что мое сознание меня самого и мой миф другого не вступают в противоречие, а являются оборотными сторонами друг друга. Возможно, именно это и хотят сказать, говоря, что другой — это Х, ответственный за мое увиденное бытие. Но в таком случае необходимо добавить, что он может быть таковым только потому, что я

вижу, что он смотрит на меня, и что он только потому может смотреть на меня, невидимого, что мы оба принадлежим одной и той же системе бытия для себя и бытия для другого, являемся моментами одного и того же синтаксиса, отдаем отчет в одном и том же мире, принадлежим к одному и тому же бытию. Однако же сказанное не имеет никакого смысла для человека, определенного как чистое видение: он убежден в том, что доходит до самих вещей, но, будучи застигнутым за актом видения, неожиданно превращается в одну из таких вещей; переход же от одного положения к другому невозможен. Будучи чистым видением, он превратился в видимую вещь в результате онтологической катастрофы, в результате чистого события, которое для него является невозможным. Если, однако, он попытается понять это событие, то только если снова обратится к мнимой вездесущности видения и откажется от того, чтобы быть всем, то есть ничем, а также научиться признавать в самом видении разновидность ощупывания вещей, а в самом обзоре — присущность {видимого видящему}. Наш мир, конечно же, является принципиально и по существу визуальным; нельзя представить себе создания мира из запахов или звуков. Но превосходство видения заключается не в том, что оно *ex nihilo* открывается чистому бытию, уходящему в бесконечность: и видение тоже имеет поле и некоторый предел; вещи, которые оно нам дает, являются чистыми вещами, тождественными самим себе и совершенно позитивными, только будучи, как звезды, очень сильно от нас удалены, а этот горизонт {бытия} В-себе оказывается видимым только как фон зоны, состоящей из ближайших к нам вещей, которые сами открыты и неисчерпаемы.

В случае моих отношений с вещами или с другим (эти две проблемы образуют одну, так как островной характер различных Для-себя преодолевается только посредством открывания «одним и тем же» вещам) вопрос заключается в том, разворачивается ли, в конце концов, наша жизнь

между абсолютно индивидуальным и абсолютно универсальным ничто, расположенным позади нас, и абсолютно индивидуальным и абсолютно универсальным бытием перед нами. Поиск ответа на этот вопрос сопровождается непостижимой и невозможной для нас задачей вернуть бытию в форме мыслей и действий все то, что мы у него отняли, то есть все, что мы суть. Или же вопрос заключается в том, не является ли всякое мое отношение к бытию, вплоть до видения и речи, облеченным в плоть (*chânel*), отношением к плоти мира, в котором «чистое» бытие просвечивает только на горизонте, в отдалении. Такое бытие, в свою очередь, не есть ничто и не разворачивается мной, а есть нечто, принадлежащее самому бытию и образующее между «чистым» бытием и мной уплотнение своего бытия для меня и своего бытия для других и, в конце концов, способствующее тому, что то, что удостоивается названия бытия, является не горизонтом «чистого» бытия, но системой перспектив, вводящей в бытие следующие правила: интегральное бытие находится не передо мной, а на пересечении моих точек зрения, а также на пересечении моих точек зрения с точками зрения других, на пересечении моих действий с действиями других, так что осязаемый мир и мир исторический всегда являются междумирьями, будучи тем, что по ту сторону наших точек зрения солидаризирует эти точки зрения друг с другом и с точками зрения других; будучи инстанциями, к которым мы обращаемся с первого момента нашей жизни и которые являются регистрами, куда вносит себя все, что мы видим, все, что мы делаем, чтобы стать там вещью, миром, историей. Будучи далека от того, чтобы открываться ослепительному свету чистого бытия или Объекта, наша жизнь имеет — в астрономическом смысле слова — некую атмосферу: она постоянно окружена туманностью, которую называют осязаемым миром или историей, *кем-то*⁴⁴ телесной жизни и *кем-то* человеческой жизни, настоящим и прошлым как беспорядочным

целым тел и умов, скученностью лиц, речей, действий вместе со сцеплением между ними всеми, в котором им нельзя отказать, поскольку все они являются различиями, экстремальными отклонениями чего-то одного. В отношении этой запуганной формы причастности (*implication*) можно заблуждаться дважды: отрицая ее либо под предлогом уничтожения в результате несчастного случая, который затронет мое тело, то есть смерти, либо в силу моей свободы. Но это не значит, что если она имеет место, то всего лишь в виде суммы отдельных процессов, без которых она не существует. Принципом всех принципов здесь выступает то, что нельзя судить о силах жизни с помощью сил смерти, как и определять беспристрастно жизнь в качестве суммы сил, сопротивляющихся смерти, как будто упразднение не-бытия может стать необходимым и достаточным определением бытия. Причастность людей миру и одних людей — судьбе других, даже если эта причастность возникает только посредством *восприятий* и *актов*, располагается поперек (*transversale*) к пространственной и временной множественности актуального. Сказанное, однако, не должно нас привести и к противоположной ошибке — истолковывать этот порядок причастности как порядок трансцендентальный, вневременной, как систему условий *a priori*: это означает еще раз постулировать, что жизнь является всего лишь аннулированной смертью, так как при этом мы полагаем, что обязаны объяснять с помощью чуждого жизни принципа все, что в ней выходит за пределы простого сложения необходимых условий. Открытость естественному и историческому миру — это не иллюзия и не *a priori*; это наша причастность бытию. Сартр выражает это, говоря, что Для-себя с необходимостью и несотступно преследуется воображаемый В-себе-для-себя. Мы же говорим, что В-себе-для-себя является чем-то большим, чем воображаемое. Воображаемое не имеет никакого состава, оно не наблюдается, оно рассеивается, когда мы переходим к видению.

Таким образом, В-себе-для-себя разъединяется перед философским сознанием, чтобы уступить место бытию, которое есть, и ничто, которое не есть, а также строгому мышлению ничто, которое нуждается в бытии и которое достигает бытия, будучи отрицанием себя, и таким образом осуществляет молчаливое утверждение себя, которое было имманентно бытию. Истина сартровского В-себе-для-себя заключается в созерцании чистого бытия и в негативном созерцании ничто. Нам же кажется, что нужно, наоборот, признать за ним твердость мифа, то есть действующего воображаемого, которое участвует в нашем установлении и необходимо для определения самого бытия. И все же мы говорим о том же самом; ведь и сам Сартр указал на то, что вмешивается между бытием и ничто.

Философия негативности, которая за отправной пункт своего исследования принимает ничто, поскольку оно ничто (и, как следствие, бытие, поскольку оно бытие), мыслит эти невидимые {вещи} в чистоте и в то же самое время позволяет, чтобы знание о ничто представляло из себя ничто знания и чтобы ничто было достижимо только в его гибридных формах, только как воплощенное в бытии. Эта философия является нерасторжимым единством логики и опыта: в ней диалектика бытия и ничто — это всего лишь подготовка к опыту, и, наоборот, опыт, каким философия его описывает, поддерживается и разрабатывается с помощью чистого сущего (*entité*) бытия, с помощью чистой отрицательности (*négativité*) ничто. Чисто негативное, отрицая самое себя, приписит себя в жертву позитивному, а чисто позитивное, без ограничений утверждая себя, санкционирует эту жертву — это движение значений, состоящих исключительно из бытия бытия и несуществования ничто со всеми их следствиями, а также из осуществленного принципа не-противоречия, — даст схему чистого видения, с которой совпадает философия. Если я смешаю себя со своей точкой зренья на мир и

рассматриваю эту точку зрения в действии и без всякого возвратного движения рефлексии, то она, конечно же, превращается в концентрацию {внимания} на какой-то точке ничто, в которой это ничто и становится увиденным-бытием, самим бытием, бытием, какое оно есть в себе. Общее между конкретными описаниями и логическим анализом или даже, более того, то, благодаря чему внутри философии негативного происходит отождествление абсолютного различия бытия и ничто и описания ничто, увязшего в бытии, — это то, что они являются двумя формами непосредственного мышления. С одной стороны, разыскивают бытие и ничто в чистом виде и хотят приблизить их друг к другу как можно ближе, стремятся к самому бытию в его полноте и к самому ничто в его пустоте, прессуют смутный опыт до тех пор, пока из него не выйдут сущее и отрицательность, чтобы, словно клещами, сжать этот опыт, за пределами видимого полагаются целиком и полностью на *то, что* подразумевается под понятиями бытия и ничто, практикуют «эссенциалистское» мышление, которое соотносится со значениями по ту сторону опыта, и, таким образом, конструируют наши отношения с миром. И в то же самое время обустраиваются в нашей ситуации видящего, совпадают с ней, самостоятельно осуществляют видение, о котором говорят, и не утверждают ничего, что не происходило бы из видения, которое само переживается изнутри. Прояснение значений и осуществление жизненной практики образуют единство только потому, что мы заранее предполагаем, что жить или мыслить — это всегда, как сказали бы, отождествляться с собой или ничтожить себя. Если философия негативного является фиксацией сущностей и одновременно совпадением с переживаемым, то это не случайно, не вследствие непоследовательности или эклектизма, но потому, что спонтанность состоит в том, чтобы быть в модусе не-бытия, а рефлексивная критика — в том, чтобы не быть в модусе бытия, и потому, что

оба эти отношения формируют круг, которым мы сами и являемся. С точки зрения этой универсальной амбивалентности, как мы уже говорили, философия негативного неуловима: и действительно, она принимает все, что ей противостоит. Значит, ничто нет? А идея ничто — это псевдо-идея? Бытие трансцендирует или «человеческая реальность»⁴⁵ является доступом к бытию? И не человек обладает бытием, а бытие — человеком? Философия негативного должна первой все это признать, так как таковы ее собственные принципы. Эти принципы попросту отождествляются в ней с противоположными принципами: именно потому, что *nichtiges Nichts*⁴⁶ не есть, «имеется» (il y a) предназначено для несмешанного, позитивного и полного бытия. Именно потому, что нет идеи ничто, ничто свободно ничтожит, в то время как бытие есть. Именно потому, что трансценденция является доступом к бытию и побегом из Себя, эта центробежная и неосязаемая сила, которая и есть мы, руководит всяким явлением бытия, и именно исходя из Себя, с помощью экстаза, или отчуждения, выходит на свет «имеется». Бытие обладает человеком только потому, что человек отдает себя во власть бытия. Отсюда та разновидность болезненного состояния, которую оставляет после себя философия негативного. Она описывает нашу фактическую ситуацию с большей, чем когда бы то ни было, остротой, и, однако же, возникает впечатление, что эта ситуация затрагивается мельком, как оно в действительности и происходит: чем больше опыт описывается как смесь бытия и ничто, тем больше подтверждается их абсолютное различие; чем сильнее мышление примыкает к опыту, тем настойчивее удерживает дистанцию по отношению к нему. Таково колдовство мышления негативного. Но это также означает, что оно не охватывается тем, что утверждает, как и не отличается от него, — поскольку оно утверждает все, оно может быть охватено только тем, что оставляет в стороне в самом своем желании быть всем, то есть ситуацией го-

ворящего философа, отличной от того, о чем он говорит, так как она снабжает все, что он говорит, определенным латентным содержанием, которое не совпадает с манифестируемым содержанием, и предполагает расхождение между сущностями, которые фиксирует философ, и переживаемым, к которому она относится, между действующим переживанием мира и множеством сущего и отрицательностей, в которых философ выражает это переживание. Если принимать во внимание этот остаток, то переживаемое и принцип не-противоречия более не тождественны, и мышление именно как мышление более не обольщается тем, что вернет все переживаемое: оно сохранит в переживаемом все, за исключением его плотности и веса. Переживаемое более не обнаруживает самое себя в идеализациях, в которые мы его превратили. Между мышлением, или фиксацией сущностей, которое является обзором сверху, и жизнью, которая присуща миру или видению, вновь обнаруживается расхождение, которое запрещает мышлению заранее предполагать себя в опыте и приглашает таковое повторить описание из большей близости. Для философии, которая сознает саму себя в качестве познания, в качестве вторичной фиксации предшествующего ей опыта, формула *бытие есть, ничто не есть* является идеализацией, приближением тотальной ситуации, которая содержит в себе, помимо *того, что* мы говорим, еще и немой опыт, из которого мы и заимствуем то, что мы говорим. И точно так же, как мы призваны вновь обнаружить позади видения и в качестве непосредственного актуального присутствия при бытии плотность бытия и видящего, мы должны вновь открыть ту общую среду, в которой бытие и ничто, являющиеся всего лишь лект⁴⁷, работали бы одно против другого. Нашей отправной точкой теперь будет не: *бытие есть, ничто не есть*, и тем более не: *имеется только бытие* — формулы тотализующего, обозревающего мышления, но: *имеется сущее, имеется мир, имеется нечто* в том смысле, в каком {древ-

ние} греки говорили о τὸ λέγειν⁴⁸, имеется сцепление, имеется смысл. Мы не будем выводить бытие *ex nihilo*, а будем исходить из онтологического рельефа, в рамках которого мы ни в коем случае не сможем сказать, что фон — это ничто. Вначале имеется не полное и позитивное бытие на фоне ничто, а поле явлений, каждое из которых вслед за предыдущим, возможно, взорвется или впоследствии будет вычеркнуто (это участие ничто) и о котором я только и знаю, что его место займет другое, которое станет его истиной, поскольку имеется мир, поскольку имеется нечто, которое — этот мир, это нечто — таково, что оно, чтобы быть, не должно сначала аннулировать ничто. Говорить, что ничто *не есть*, что оно является чистым отрицанием, значит все еще преувеличивать: фиксировать ничто в его негативности и рассматривать последнюю как разновидность сущности значит приносить в нее позитивность слов, из чего следует, что она значима только в качестве чего-то, что не имеет ни имени, ни покоя, ни природы. Философия негативного принципиальным образом не может ни исходить из «чистого» отрицания, ни превращать это отрицание в подстрекателя своего собственного отрицания. Изменяя порядок положений рефлексивной философии, помешающей все позитивное вовнутрь и толкующей внешнее как просто негативное, и, таким образом, определяя дух как чисто негативное, которое живет только своим контактом с внешним бытием, философия негативного промахивается мимо своей цели: еще раз, пусть теперь и на противоположных основаниях, она делает невозможной ту *открытость бытию*, которой является перцептивная вера. Рефлексивная же философия не дает себе в этом отчета, так как не удерживает дистанцию между идеей и идеей идеи, между рефлексизирующим и нереллексизируемым. Именно этой дистанции недостает и теперь, так как тот, кто мыслит, будучи ничем, не может быть отделен посредством ничто ни от того, кто наивным образом воспринимает, ни от того,

что он воспринимает. Открытость бытию не существует ни для философии мышления и наших имманентных мыслей, ни, тем более, для философии ничто и бытия, так как в этом случае еще больше, чем в предыдущем, бытие не является отдаленным, не находится на дистанции. Мышление слишком замкнуто на себе, а ничто — слишком вне себя, чтобы можно было говорить об открытости бытию, и в этом отношении имманентность и трансцендентность не различаются. «Ну и пусть», — возможно, скажут на это. Итак, будем исходить из открытости бытию. Но не необходимо ли — для того чтобы мы действительно имели дело с открытостью, — чтобы мы покинули метафизическую полноту, чтобы *тот*, кто открыт бытию и кто видит, был бы абсолютной лакуной в бытии и, в конце концов, чисто негативным? Не будем ли мы в противном случае — как вульгарные релятивисты — переходить от явления к явлению, лишившись навсегда и абсолютного явления, или сознания, и бытия в себе? Не окажемся ли мы без абсолютной негативности в универсуме физических или психических образов, которые носят, будучи никем не осознаваемы? В качестве возражения утверждается как раз то, что находится под вопросом, а именно, что мыслится только сущее (физическое, физиологическое, «психическое») или «сознания», абсолютно чуждые такому существованию, как вещи. Тем самым провозглашается возвращение к рефлексивным дихотомиям мышления, которое не столько выходит за пределы этих дихотомий, сколько с самого начала воплощает их в спонтанной жизни.

Мы не думаем, таким образом, что дихотомия бытия и ничто сохраняется, когда мы переходим к описаниям ничто, увязшего в бытии, и нам кажется, что эта дихотомия является всего лишь абстрактным введением к этим описаниям и что от нее к описаниям нас ведут движение, прогресс и прервосхождение. Не могли бы мы выразить это проще, сказав, что необходимо заменить созерцание

бытия и негативное созерцание ничто *диалектикой*? Диалектическое мышление — от самого поверхностного до самого глубокого — это такое движение, которое допускает обратимые действия, или взаимодействия, так что глобальное отношение между положениями А и В не выражается только одной единственной пропозицией, оно охватывает и множество других, которые не совпадают друг с другом и даже противоположны друг другу и определяют логически несовместимые (*impossibles*), но в действительности объединенные в нем точки зрения; более того: каждая из точек зрения ведет к своей противоположности или к своему собственному переворачиванию, и при этом ведома собственным движением. Таким образом, бытие по требованию каждой из перспектив и с той исключительной точки зрения, с которой оно определяется, становится системой многих входов и не рассматривается извне и с точки зрения одновременности, но должно быть действительно пройдено. При этом пройденные этапы не являются просто пройденными, наподобие пройденного отрезка пути, а призывают или даже требуют новых актуальных этапов именно потому, что те являются новыми и озадачивающими, и, таким образом, пройденные этапы продолжают свое существование в новых, что означает так же, что они ретроактивным образом модифицируются новыми этапами. Здесь речь идет не о мышлении, которое следует предустановленным путем, но о мышлении, которое само прокладывает себе путь и обнаруживает самое себя в продвижении вперед, а также доказывает, что этот путь может быть пройден только в самом его прохождении. Такое мышление, целиком и полностью подчиненное своему содержанию, которое является для него побуждающим {началом}, никак не постигает самое себя в качестве отражения или копии некоего внешнего процесса, а является порождением одного отношения, исходя из другого. Таким образом, такое мышление, не будучи сторонним свидетелем и тем

более чистым деятелем, вовлечено в движение, а не обозревает его. Участвуя в этом движении, мышление не выражает себя в следующих друг за другом высказываниях, которые необходимо брать такими, какие они суть; каждое высказывание, чтобы быть истинным, еще должно быть отнесено внутри целостности движения к этапу, от которого оно зависит, и обретает свой полный смысл, учитывая не только то, что оно выражает совершенно недвусмысленно, но и свое место в целом, которое и определяет его латентное содержание. Тот, кто говорит (и то, что он под-разумевает), постоянно соопределяет смысл того, что он говорит, и философ всегда уже вовлечен в проблемы, которые он ставит, и истина невозможна, если для оценки любого высказывания не учитывается актуальное присутствие философа, который высказывается. Между манифестируемым и латентным содержанием имеются не только различия, но и противоречие, и в таком случае содержанию присущ двойной смысл — как в том случае, когда мы хотим рассмотреть вещь *в себе* и, концентрируя на ней наше внимание, приходим к ее определению такой, какова она *для нас*; таким образом, для диалектического мышления идея В-себе и идея Для-себя имеют каждая свою истину вне самих себя и не принадлежат тотальному, или наполненному, мышлению, которое определяет себя посредством разъяснения, не имеющего границ. Итак, диалектическое мышление — это, в целом, такое мышление, которое — идет ли речь об отношениях, внутренне присущих бытию, или об отношениях бытия со мной — допускает, что каждое понятие является самим собой, только двигаясь в направлении противоположного понятия, то есть только посредством этого движения становится тем, что оно есть; что для всякого понятия переход в другое понятие является тем же самым, что и становление собой, а выходение из себя — тем же, что и возвращение к себе, и что центростремительное и центробежное движения образуют одно движение, так как

каждое понятие является своим собственным опосредованием, требованием становления и даже самодеструкции, которая и дает другое. Если таково диалектическое мышление, не сто ли мы пытались применить к разрешению дихотомии бытия и ничто? Не являлось ли задачей нашей дискуссии показать, что связь двух понятий (берутся ли они в относительном смысле, оставаясь внутри мира, или в абсолютном смысле в качестве обозначений для мыслящего и того, что он мыслит) скрывает под собой целый рой двусмысленных, несовместимых и тем не менее необходимых друг для друга отношений (комплементарных, как сегодня выражаются физики), и что эта комплексная тотальность является истиной абстрактной дихотомии, из которой мы исходили? Не является ли диалектика, сквозь все свои превращения, пересворачиванием отношений, взаимозависимостью отношений, достигаемой посредством этого переворачивания, интеллигибельным движением, которое не представляет собой сумму утверждений или высказываний — таких, как: *бытие есть, ничто не есть*, — а распределяет эти высказывания на многих плоскостях и включает их в состав единого углубляющегося бытия? Не означает ли диалектика, в частности в том, что касается отношений мышления и бытия, отказ от обзирающего мышления, от совершенно внешнего бытия и от рефлексивности? Не является ли диалектика мышлением, находящимся за работой в бытии, в контакте с бытием, которому оно открывает пространство манифестации, куда в то же самое время вливаются все его инициативы и где они регистрируются и седиментируются — пусть только в форме преодоленных ошибок, — а также принимают форму истории, которая имеет свой собственный смысл, даже когда она движется по кругу или зигзагообразно? В целом, именно мышление, которое мы разыскиваем, является не амбивалентным, «чревоуважающим», но способным к различению и объединению в одном единственном универсуме

двойственных или даже множественных смыслов, как это показал уже Гераклит на примере совпадения в круговом движении противоположных направлений. И оно способно, в конце концов, к такому объединению, так как круговое движение является не простой суммой противоположных движений и не каким-то третьим движением, добавляющимся к первым двум, но их *общим смыслом*, так что оба дополняющих друг друга движения оказываются одним единственным движением, *став* тотальностью, то есть зрелищем; так как диалектика — это мышление увиденного-бытия, бытия, которое является не простой позитивностью, не В-себе, не бытием-утверждаемым мышлением, но *манифестацией Себя*, разоблачением на пути к своему возникновению...

Диалектика, конечно же, является всем этим, и в этом смысле она является тем, что мы разыскиваем. И если, тем не менее, мы до сих пор не произнесли это слово, то только потому, что в истории философии диалектика никогда не была всем этим в чистом виде; она нестойкая не только в том смысле, в каком используют это понятие химики, но даже согласно самому своему существу и определению, так что она ни разу не смогла сформулировать себя в виде тезиса, не исказив себя при этом, и если мы хотим сохранить ее дух, ее нелзя, к примеру, даже назвать. Способ бытия, с которым она соотносит себя и который мы только что попытались обозначить, в действительности не годится для позитивного обозначения. Так, она отдается во власть оощуаемого мира, но только при том условии, что оощуаемый мир освободится от всего того, что присоединили к нему онтологий. Одна из задач диалектики как мышления ситуации, мышления, находящегося в контакте с бытием, заключается в том, чтобы встряхнуть очевидные ошибки, разоблачить пустые и оторванные от опыта бытия значения и осуществить самокритику в той мере, в какой она сама стала одним из таких значений. Иначе диалектика сама рискует превра-

титься в такое значение, как только начнет выражать себя в утверждениях и однозначным образом, а также откажется от своего до-предикативного контекста. Она самокритична по своей сути и точно так же забывает об этом, как только становится тем, что называется *философией*. Сами формулировки, с помощью которых она описывает движение бытия, подвержены, таким образом, опасности исказить это движение. Обратимся к глубинной идее *самоопосредования*, к идее движения, благодаря которому всякое понятие перестает быть самим собой, чтобы стать самим собой, разбивается, открывается, отрицает само себя, чтобы себя осуществить. Такая идея может остаться чистой, только если опосредующее и опосредованное понятия, которые суть «одно и то же», не являются, тем не менее, «одним и тем же» в смысле тождества: так как в случае тождественности и отсутствия всякого различия не было бы и опосредования, движения, трансформации и оставалась только полная позитивность. Тем более самоопосредования нет в том случае, когда опосредующее является простым или абсолютным отрицанием опосредованного: абсолютное отрицание просто уничтожает последнее и, оборачиваясь против самого себя, также уничтожает и самое себя, так что нет никакого опосредования, а есть только чистое и простое возвратное движение к позитивности. В таком случае исключено, что опосредование берет свое начало в позитивном понятии, как если бы оно было всего лишь одной из *характеристик этого* понятия. Но точно так же исключено, что это начало возникает из бездны внешней негативности, так как последняя не имеет к нему никакого отношения и оставляет его нетронутым. Тем не менее диалектика выражает себя в этой второй манере, когда она отказывается быть способом дешифровки бытия — с которым мы находимся в контакте и которое находится на пути к обнаружению себя, будучи бытием ситуации, — и желает сформулировать себя раз и навсегда, без остатка, как и обла-

читься в доктрину, подвести свой собственный итог. Чтобы прийти к своему завершению, отрицание приближается к абсолюту, становится отрицанием самого себя; одновременно бытие снова опускается до чисто позитивного; отрицание сосредоточивается за пределами бытия в качестве абсолютной субъективности, и диалектическое движение становится чистым тождеством оппозиций, амбивалентностью. Так это выглядит у Гегеля: Бог, определенный как бездна или абсолютная субъективность, отрицает самого себя для того, чтобы был возможен мир, это значит — для того чтобы имела точка зрения на него, которая не была бы его собственной и с позиции которой он оказывался бы появившимся после бытия; другими словами, Бог становится человеком, и точно так же философия Гегеля становится двойственностью теологии и антропологии. Не иначе обстоят дела и в случае Сартра, у которого абсолютная оппозиция бытия и ничто освобождает пространство для возвращения к позитивному, к принесению в жертву (бытия) Для-себя, — за одним только исключением, что Сартр строго сохраняет сознание негативного в качестве края бытия, так что отрицание отрицания не является у него спекулятивной операцией или развертыванием Бога, вследствие чего В-себе-для-себя остается для него естественной иллюзией Для-себя. Однако за исключением некоторых оговорок мы и тут и там имеем одно и то же превращение диалектики и одно и то же вторичное возвращение к амбивалентности и при этом на том же самом основании: мышление отказывается сопровождать диалектическое движение или быть им и превращает это движение в значение, положение или изреченную вещь, что тотчас же возвращает его к амбивалентному образу ничто, которое приносит себя в жертву, чтобы было бытие, и бытия, которое на основании своего первенства допускает признание себя со стороны ничто. Диалектика содержит в себе ловушку: несмотря на то что она является движением самого содержания и имен-

но таким, которое создает (*réaliser*) это содержание посредством самоконституирования, или искусством, воспроизводящим отношения между запросом и ответом, проблемой и ее решением, а также следующим за этими отношениями; несмотря на то что *диалектика* принципиальным образом является эпитетом, она, тем не менее, с момента ее использования в качестве девиза, с того момента, как о ней говорят, вместо того чтобы ее практиковать, превращается в онтологическую власть, в объяснительный принцип. То, что было бытийным способом бытия, стало теперь злым гением. О, Диалектика! — восклицает философ, когда он замечает, что истинная философия, возможно, насмехается над философией. Здесь диалектика становится чуть ли не важной персоной, чем-то вроде воплощения иронии вещей, то есть приговором, вынесенным миру и обрекающим на то, что наши ожидания оборачиваются насмешкой, коварной властью, невидимой для нас и приводящей нас в замешательство и, в довершение всего, имеющей свой порядок и свою рациональность. Она, таким образом, не просто угрожает нам бессмыслицей, она, хуже того, оборачивается уверенностью в том, что вещи имеют *другой смысл*, нежели тот, который мы способны за ними признать. И вот мы уже вступили на путь дурной диалектики, той, которая против своих принципов навязывает своему содержанию внешние для него закон и рамки и за их счет восстанавливает до-диалектическое мышление. Диалектическое мышление принципиальным образом исключает всякую *экстраполяцию*, так как оно учит, что всегда можно найти в бытии замену бытия, что количественные различия переходят в качественные и что сознание как частичное и абстрактное сознание внешнего постоянно вводится в заблуждение событием. Однако само это уклонение жизни и истории, позволяющее решить проблемы иначе (то лучше, то хуже), чем могло бы это сделать сознание внешнего, понимается как вектор, как полярность диалекти-

ческого движения, как преобладающая сила, работающая всегда в одном и том же направлении, перешагивающая через один этап развития во имя другого и оправдывающая, таким образом, детерминированность неотвратимым. Все выглядит таким образом с того момента, когда *смысл* диалектического движения начинает определяться независимо от конкретной констелляции. Дурная диалектика начинается практически вместе с диалектикой как таковой, и хорошей является только та диалектика, которая критикует саму себя и выходит за пределы самой себя как отдельного высказывания. Хорошей является только гипердиалектика. Дурная же диалектика — это такая диалектика, которая не хочет потерять свою душу, чтобы ее спасти, которая хочет быть диалектикой непосредственно, хочет приобрести самостоятельность и во избежание своего собственного двойного смысла приводит к цинизму и формализму. Под гипердиалектикой же мы понимаем мышление, которое, напротив, способно к истине, потому что рассматривает без всяких ограничений множество связей и то, что мы называем двусмысленностью. Дурная диалектика — это такая диалектика, которая верит, что можно заново составить бытие с помощью тетиического мышления, с помощью соединения высказываний, с помощью тезиса, антитезиса и синтеза. Хорошая же диалектика — это такая диалектика, которая осознает, что всякий *тезис* является идеализацией, бытие же состоит не из идеализаций или изреченных вещей, как это полагала старая логика, а из связанных совокупностей, в которых значение содержится всегда только в виде тенденции и в которых инертность содержания ни в коем случае не позволяет определить одно понятие как позитивное, а второе — как негативное, и еще в меньшей мере третье — как абсолютное снятие негативного им же самим. Необходимо отметить следующее: диалектика без синтеза, о которой мы говорим, еще в меньшей степени является скептицизмом, вульгарным релятивизмом или

царствованием невыразимого. Мы отбрасываем, или отрицаем, не просто объединяющую идею превосходения, а идею превосходения, ведущего к новому позитивному, к новому утверждению. В мышлении и истории, как и в жизни, мы знаем только конкретные, частичные превосходения, стесненные пережитками, обремененные недостатками. Нет никакого полного превосходения, которое сохраняет все, что было приобретено на предыдущих фазах, и механически добавляет еще кое-что, а также позволяет упорядочивать диалектические фазы в иерархический порядок от наименее реального к наиболее реальному, от наименее приемлемого к наиболее приемлемому. В отношении некоторой части пути имеется прогресс, но имеются (и такие) решения, которые исключаются с течением времени. Другими словами, то, что мы исключаем из диалектики, — это идея чисто негативного, а то, что мы разыскиваем, — это диалектическое определение бытия, которое не может быть ни бытием для себя, ни бытием в себе. Таковы скорые, хрупкие, лабильные определения, которые к тому же, как говорил Гегель, отсылают друг к другу; это не В-себе-для-себя, которое доходит до пика амбивалентности, а [определение]^{*}, которое должно вновь обнаружить бытие до рефлексивного расслоения, вокруг него, в его горизонте, не вне нас и не в нас, но там, где пересекаются оба движения, там, где «имеется» нечто.

Перцептивная вера и вопрошание

Эти замечания по поводу негативности позволяют уже теперь уточнить смысл нашего вопроса о мире, так как самым сложным для нас оказывается не ошибиться в отношении того, что такое этот вопрос и чем он может

* Мы вводим это понятие в скобках, чтобы избежать всякой двусмысленности.

быть, а также в отношении его верного и собственного смысла, как и того, о чем он спрашивает. Мы уже знаем, что он не является вопросом о том, существует ли мир действительно или является всего лишь, пусть и определенной, но мечтой: такая постановка вопроса скрывает в себе другие вопросы, полагает известными, и даже хорошо известными, мечту и образ, вопрошает о мире только от имени мнимой позитивности психического, бросая на мир тень возможного несуществования и не проясняя при этом ментальное существование, которым подменяется мир и которое рассматривается как ослабленное или деградировавшее реальное существование. И если бы таким образом понятое сомнение устранялось с помощью какого-то аргумента, то «реальное» существование, которое возвращается нашим мечтам, и оказалось бы тем темным и непонятным существованием, из которого мы исходили, и все бы началось сначала. Мы не задаемся вопросом, существует ли мир, мы спрашиваем, что означает для мира существовать. Но, даже будучи трансформированным таким образом, этот вопрос еще не стал радикальным. Так как его еще можно понимать поверхностно, что будет скрывать его истинную движущую силу. Когда мы задаемся вопросом, что означает для вещей и мира существовать, можно подумать, что речь идет только об определении какого-то слова. Ведь, в конце концов, вопросы возникают в языке (*le langage*). И если даже нам кажется, что утвердительное мышление может оторваться от слов и опереться единственно на свою внутреннюю адекватность, то отрицание и, прежде всего, вопрошание, не выражающие никаких внутренних свойств вещей, могут поддерживаться только языковым аппаратом. В таком случае можно попытаться отнести к числу языковых фактов философский вопрос о мире; что же касается ответа, то, по всей видимости, его можно разыскивать только среди словесных значений, так как именно в словесной форме будет дан ответ на вопрос. Однако уже наши пре-

дыдущие размышления показали, что это будет означать уклонение от вопроса: вопрос о смысле бытия мира в очень малой степени разрешается с помощью определения слов, которое возникает в результате изучения языка, его сил, а также действительных условий функционирования. Напротив, он снова даст о себе знать в процессе изучения языка, которое само становится здесь всего лишь частной формой этого вопроса. Снести философию к лингвистическому анализу можно, только предположив, что язык в себе самом обладает своей очевидностью, что значение слов «мир» или «вещь» в принципе не представляет никакой трудности и что правила легитимного использования какого-либо слова выводятся со всей ясностью из его унивокального значения. Однако же именно лингвисты учат нас тому, что все обстоит совершенно не так, что унивокальное значение является всего лишь частью значения слова, а за его пределами всегда имеется ореол (un halo) значений, которые манифестируют себя в новых и неожиданных способах употребления слов, что имеется действие языка над языком, которое даже в отсутствие других побуждений отбрасывает язык в новую историю и делает из самого значения слова тайну. Язык далек от того, чтобы владеть тайной бытия мира, так как сам является миром, бытием: миром и бытием в квадрате, так как он никогда не говорит впустую, а всегда говорит о бытии и о мире и таким образом удваивает их тайну, вместо того чтобы дать ей исчезнуть. Философское вопрошание о мире не сводится, таким образом, к тому, чтобы пересходить от самого мира к тому, что мы о нем говорим, так как оно повторяет себя внутри языка. Философствовать не означает сомневаться в вещах в пользу слов, как если бы универсум изреченных вещей был более ясным, чем универсум вещей сырых, и как если бы действительный мир был составной частью языка, восприятие — смутной и неполноценной речью, а значение слова — целиком и полностью внушающей доверие сфе-

рой позитивности. Это замечание, конечно же, направлено не только против языкового позитивизма: оно направлено против всякой попытки искать источник смысла в чистых значениях, даже если нет и упоминания о языке. Философское вопрошание о мире не может, к примеру, состоять в сомнении в мире в себе или в вещах в себе в пользу порядка «человеческих феноменов», то есть последовательной системы явлений, такой, какой мы можем ее сконструировать, мы как другие люди при фактических условиях, являющихся нашими, то есть согласно нашей психофизической конституции и тем видам связи, которые делают для нас возможным отношение к некоторому «объекту». Независимо от того, понимается ли эта конструкция объекта согласно научному методу и средствами алгоритма, или же *constructa*⁴⁹ противопоставляется чему-то конкретному, так как наука в конечном счете хочет быть *scientia intuitiva*⁵⁰, интеллектом самого мира, стремятся ли, в конце концов, в более общей форме разъяснить акты и установки всех видов — эмоциональные, практические, аксиологические, — с помощью которых сознание относится к объектам или квази-объектам, а также соотносит первые со вторыми и осуществляет переход от одной установки к другой, — во всех этих и других случаях указанный вопрос не поставлен еще в радикальной форме, не является последним, поскольку мы, с точки зрения вещей и мира, которые являются непроясненными, обеспечиваем себя полем операций сознания и сконструированных значений. При этом мы исходим из того, что мир и вещи являются конечными продуктами этих операций и значений. В отношении этого поля, как и в отношении поля языка (которое фактически уже предполагается), философ должен спросить, замкнуто ли оно в себе, самодостаточно ли оно, не открывается ли оно — в качестве *артефакта* — исходной перспективе естественного бытия, не окружено ли оно — даже если его необходимо считать решающим для вери-

фигурированного бытия, проверенного бытия, бытия, переведенного в *объект*, горизонтом сырого бытия и сырого духа, из которых возникают сконструированные объекты и значения и в которых последние не отдают себе отчета.

Таким образом проясняется смысл нашего удивления, возникающего по поводу воспринимаемого мира. Перед нами не Пирроново сомнение и даже не призыв к имманентной сфере позитивного мышления, в отношении которого воспринимаемый мир был бы не более чем тенью: тень находится скорее в нас, чем вне нас; ставя под сомнение очевидность мира, разыскивая в нашем мышлении или в нашем сознании мира, в его операциях и его положениях последнее средство, мы не найдем ничего из того, что может превзойти или быть равным и разъяснить прочность мира перед нашими глазами и сцепление нашей жизни внутри него. Не стоит ли теперь поставить последнюю точку на этом превращении «за» в «против», с помощью которого мы пришли не только к реабилитации негативного мышления как способа первоначального мышления, но и к формулировке негативным образом — в качестве того, без чего не было бы представления, — принципа причинности и, в конце концов, к рассмотрению в качестве негативности того мышления, которое для Спинозы было самой позитивностью? Или, скорее, необходимо его превзойти, сказав, что я способен быть для себя, только будучи в центре самого себя совершенно ничем, однако эта центральная пустота должна быть несомненным, а ситуация, мир должны познаваться только как очаг, на который указывают их перспективы, и что в этом смысле имеется преимущество бытия перед мышлением? Таким образом, замыкается круг, который разомкнул Декарт, показав, что мышление видения более несомненно, чем видимая вещь или чем само видение, что мышление, именно потому, что оно всего лишь абсолютное явление,

абсолютно несомненно и что занимаемое им срединное положение между бытием и ничто более надежно перед лицом сомнения в сравнении с позитивными и целыми вещами. Правда, Декарт и картезианство в итоге оттеснили эту мыслящую вещь, которая является вещью только наполовину, на сторону бытия: так как она, в конце концов, не есть ничто, а ничто не имеет никаких свойств, мыслящая вещь превращается в знак и след бесконечного бытия, духовной позитивности. Таким образом, с помощью *cogito* в философии тотчас же заявили о себе выхождение из мира, возвращение к внутреннему человеку, рефлексивное *нет*, которые начали разворачивать все свои следствия с того самого момента, как только мышление перестало верить в свою способность схватывать в себе самом спонтанный генезис бытия, являющегося причиной самого себя. Негативность, которая невидима и не имеет свойств, с этого момента оказалась несомой исключительно самим миром и всего лишь лакуной в бытии. Между ней и бытием не оказалось даже места для приостановки сомнения; негативность в действии стала самим существованием, или, по меньшей мере, «имеется» мира, а философия прекратила быть вопросом, чтобы стать сознанием этого двустороннего действия: этого «нет», которое является «да», и этого «да», которое является «нет». Длительная эволюция, позволившая перевести позитивность мира на сторону сознания, ставшего коррелятом и принципом связи этой позитивности, и в то же самое время подготовившая философию к тому, чтобы установить не-бытие в качестве стержня бытия, однажды благодаря реабилитации и главенству {бытия} Для-себя снова приведет к пределу идеализма...

Это-то как раз и кажется нам совершенно невозможным. Нам кажется, что такое окончательное превращение скорее является сверхкомпенсацией идеализма, чем его преодолением, и что мое непосредственное актуальное присутствие при {бытии} В-себе, которое одновре-

менно создается и разрушается посредством бесконечной дистанции между тем, чего нет, и тем, что есть, является скорее хождением взад и вперед от реализма к идеализму, чем решением проблемы. Философия не является ни разрывом с миром, ни совпадением с ним, ни, тем более, чередованием разрыва и совпадения. Это двойное отношение, которое так хорошо выражает философия *Бытия и ничто*, все-таки остается непонятным, поскольку именно сознание — бытие, которое целиком есть явление, — все еще несет на себе это отношение. Нам кажется, что задача состоит в том, чтобы в точности описать наше отношение к миру, но не как открытость ничто бытию, а как попросту открытость: ведь именно с ее помощью мы можем понять бытие и ничто, а не с помощью бытия и ничто — открытость. С точки зрения *Бытия и ничто* открытость миру означает, что я обзираю бытие в нем самом, и если оно остается удаленным от меня, то только потому, что ничто, остающееся анонимным во мне как в том, кто видит, образует перед самым собой зону пустоты, в которой бытие не просто есть, а *оказывается увиденным*. В таком случае именно мое конститутивное ничто способствует как отдалению бытия, так и его близости, создает отличную от самой вещи перспективу и конституирует в качестве границ границы моего поля; оно, далее, пересекает эти границы, эту отдаленность, создавая ее; оно способствует возникновению перспектив, вначале способствуя возникновению чертежа в ортогональной проекции, оно касается *всего*, потому что является *ничем*, — начиная с этого момента нет больше *чего-то*, как и нет больше открытости, так как взгляд больше не сражается с этими границами, и нет больше этой инертности видения, которая позволяет сказать, что мы обладаем открытостью миру. Эта разновидность диафрагмы видения, которая, идя на компромисс со всем тем, что подлежит видению, обеспечивает мою точку зрения на мир, конечно же, не является фиксированной: ничто не

мешает нам с помощью перемещений взгляда пересечь границы, однако эта свобода остается таинственным образом связанной. Мы только и можем, что переместить наш взгляд, то есть перенести в какое-то другое место его границы. Но граница должна непременно иметься, и то, что приобретается на одной стороне, должно с необходимостью теряться на другой. Косвенная и немая необходимость воздействует на мое видение. Но это не необходимость объективной границы, которую никак невозможно пересечь: контуры моего поля зрения не являются линиями, а поле не прорезано в темноте. Когда я приближаюсь к темноте, вещи скорее распадаются, мой взгляд дедифференцируется, а видение приостанавливается за немением видящего и артикулированных вещей. Даже если не принимать во внимание моих моторных возможностей, то нельзя сказать, что я заключен в какой-то части видимого мира. Но я, тем не менее, подчинен границе, наподобие тех животных в зоопарках без клеток и решеток, свобода которых заканчивается вместе с чуть более широкой ямой, и они не могут ее перепрыгнуть. Открытость миру предполагает, что мир является и остается горизонтом, но не потому, что мое видение перемещает мир по ту сторону самого себя, а потому, что тот, кто видит, каким-то образом исходит из мира и находится в мире. Философия, таким образом, не стремится проанализировать наше отношение с миром или *разобрать* его, как если бы оно возникло из соединения частей; но она и не завершается непосредственной и глобальной констатацией бытия, о котором больше нечего было бы сказать. Философия не может льстить себя надеждой, что с помощью объяснения бытия она снова обнаружит в себе самой то, что мы вложили в бытие; она не может реконструировать вещь и мир, сжав в форме импликации все то, что мы сможем только затем о них подумать и сказать; она только и остается вопросом, вопрошает о мире и о вещи, она снова воссоздает, повторяет или имитирует их

кристаллизацию перед нашими глазами. И так как эта кристаллизация, только частично данная нам в завершённом виде, никогда полностью не завершена, то с ее помощью мы можем видеть, как возникает мир. А возникает он, подчиняясь некоторым структурным законам: события в достаточно общем виде делают для нас прозрачными движущие силы, такие как взгляд или речь, которые действуют согласно идентифицируемому стилю, отношениям «если, то», согласно логике в действии. Нам необходимо, далее, определить философский статус этих сил, если мы хотим выйти из затруднений, на которые нас обрекли завершённые понятия мышления, субъекта и объекта, и, в конце концов, установить, что же такое мир и бытие. Философия не разлагает наше отношение с миром на реальные элементы или на идеальные референции, которые превращают это отношение в идеальный предмет рассмотрения. Философия распознает в нем сочленения, она пробуждает в нем упорядоченные отношения преобладания (*prépossession*), возобновления (*récapitulation*), превосхождения, которые словно бы заснули внутри нашего онтологического ландшафта и которые продолжают в нем свое существование только в форме следов и все-таки функционируют и создают новое.

Манера, в которой философ задает вопросы, не является, таким образом, способом *познания*: бытие и мир не являются для него теми неизвестными, которые предстоит определить на основании их отношения с известными терминами, поскольку и те и другие заранее принадлежат одному и тому же порядку *переменных величин* (*des variables*), к которым цепкое мышление стремится приблизиться как можно ближе. Еще в меньшей степени философия является *осознанием*: в ее задачи не входит снова обнаружить в законодательном сознании значение, которое она уже придала миру и бытию с помощью их номинального определения. И точно так же, как мы говорим не просто,

чтобы говорить, а всегда говорим кому-то о чем-то или о ком-то, и такому начинанию речи внутренне присущи интенция на мир и интенция на других, определяющие все, *что* мы говорим, так и лексическое значение и даже чистые значения, намеренно реконструированные наподобие значений геометрии, нацелены на универсум сырого бытия и сосуществования, в который мы всегда уже заброшены с того момента, как начали говорить и мыслить, и который принципиальным образом не допускает никакого объективирующего или рефлексивного *приближения*, так как он всегда остается на расстоянии, в горизонте, латентным, или скрытым. Именно на этот универсум нацелена философия и именно он является, так сказать, ее *предметом*, но в этом случае лакуна никогда не будет заполнена, а неизвестное не будет трансформировано в известное, и «предмет» философии никогда не удовлетворяет философское вопрошание, поскольку такое заполнение лакун лишает философию глубины и дистанции, присущих ей по существу. Действительное, актуальное, самое последнее и самое первоначальное бытие, сама вещь становятся прозрачными только благодаря перспективности и даются, таким образом, только тому, кто хочет их видеть, а не владеть ими, не держать их, словно клещами, или делать их неподвижными, как под объективом микроскопа. Они даются тому, кто позволяет им быть и готов быть свидетелем их непрерывного бытия, кто ограничивается тем, что предоставляет им полное и свободное пространство, которое они требуют, и кто откликается им, на чем они настаивают, кто, наконец, следует их собственному движению, кто, таким образом, есть не ничто, затакаемое полнотой бытия, а вопрос, согласованный с пористым бытием, которое он вопрошает и от которого он получает не *ответ*, а подтверждение своему удивлению. Необходимо понять восприятие как такое вопрошающее мышление, которое скорее позволяет воспринимасмому миру быть, нежели утверждает его, и перед кото-

рым вещи возникают и разрушаются в манере скольжения, по сию сторону утверждения и отрицания.

Наша дискуссия по поводу негативного возвестила о другом парадоксе философии, который отличает философию от любой постановки проблемы познания и запрещает говорить в философии о *разрешении* {проблем}: будучи приближением к отдаленному как отдаленному, философия также является и вопросом о том, что не говорит. Это вопрос о нашем опыте мира: о том, чем был мир до того, как стать чем-то, о чем говорят, как и о том, что мир был самопонятным до того, как был сведен к взаимосвязи послушных и находящихся в распоряжении значений. Философия обращается с этим вопросом к нашей немой жизни, к этой смеси мира и нас, которая предшествует рефлексии, поскольку рассмотрение значений из них самих даст нам мир, уже редуцированный к нашим идеализациям и нашему синтаксису. Все же остальное, обнаруживаемое философией путем такого возвращения к истокам, ею высказывается. Она сама является человеческой конструкцией, о которой философу очень хорошо известно, что она, каковы бы ни были его собственные усилия, в самом лучшем случае займет место образца в ряду *артефактов* и продуктов культуры. Если этот парадокс не является невозможным и философия все же может говорить, то только потому, что язык (*le langage*) не является всего лишь хранилищем фиксированных и полученных значений, так как сама его накопительная способность происходит из способности предвосхищения, или преобладания; так как мы говорим не просто о том, что знаем, как будто хотим выставить уже известное нам напоказ, но и о том, чего не знаем, для того чтобы узнать; и, наконец, поскольку находящийся в становлении язык выражает, по меньшей мере отчасти, онтогенез, частью которого сам и является. Но из этого следует, что особенно нагруженные философские понятия являются с необходимостью не такими, которые заключают в себе

то, что они говорят, а, скорее, такими, которые особенно энергично открываются бытию, так как самым тесным образом примыкают к жизни целого и сотрясают наши привычные убеждения вплоть до их распада. В таком случае возникает вопрос, может ли философия как вторичное завоевание сырого, или дикого, бытия осуществлять себя средствами красноречивого языка, или же ей не стоит использовать этот язык тем способом, который отнимает у нее способность непосредственного или прямого означивания, чтобы сделать эту способность равной тому, что она, несмотря ни на что, хочет сказать.

Философия, в общем и целом, обращается с вопросами к перцептивной вере, но при этом не может ни ожидать, ни получать от нее ответа в привычном смысле, так как раскрытие неизвестной переменной или инварианта не удовлетворит это вопрошание, а существующий мир существует в вопросительной форме. Философия — это перцептивная вера, опрашивающая саму себя. О ней можно говорить, как о всякой вере, которая является верой, *потому что она* содержит в себе возможность сомнения; и этот неутолимый ход вещей, который и есть наша жизнь, тоже является непрерывным вопрошанием. Не только философия, но именно взгляд в самом начале вопрошает вещи. Мы обладаем не конституирующим вещи сознанием, как это полагают идеалисты, и не предзаданным порядком вещей в нашем сознании, как в это всрят реалисты (которые неразличимы с интересующей нас здесь точки зрения, поскольку обе эти позиции выражают адекватность вещей и духа), — мы обладаем вместе с нашим телом, нашими чувствами, нашим взглядом, нашей способностью понимать речь и говорить *мерилами* для бытия, измерениями, через которые мы можем относиться к бытию, но не в форме адекватности или имманентности. Восприятие мира и истории является практикой этого измерения, обнаружением его отклонения или его раз-

личия по отношению к нашим нормам. И если мы сами оказываемся по ходу самой нашей жизни поставленными под вопрос, то это не потому, что центральное не-бытие каждое мгновение угрожает уничтожить свое согласие с бытием, а потому, что мы сами являемся единственным непрерывным вопрошанием, постоянной попыткой определения нашего положения в констелляциях мира, а вещей — в наших измерениях. Даже вопросы из любопытства или научные вопросы внутренне оживляются с помощью того фундаментального вопрошания, которое предстает в философии во всем своем свете. «Время от времени человек поднимает голову, принимает, прислушивается, начинает размышлять и понимать, где он: он начинает думать, вздыхать и, достав из нагрудного кармана часы, осведомляется о времени. “Где я?” и “Который сейчас час?” — это наши извечные вопросы, обращенные к миру...»¹. Часы и карта местности дают, однако, всего лишь видимость ответа: они показывают нам, в каком отношении к расположению звезд, к распорядку дня или к местам, имеющим названия, находится наше собственное течение жизни. Но эти события-метки и эти названные места — где же находятся они сами? Они отсылают нас к другим событиям и местам, и такой ответ удовлетворяет нас только потому, что мы не обращаем на это внимания, потому что мы чувствуем себя «у себя дома». Этот вопрос снова даст о себе знать и будет действительно неисчерпаемым, чуть ли не бессмысленным, если мы попытаемся в свою очередь ситуировать свои уровни и задать свои эталоны, если мы зададимся вопросом: где же находится сам мир? И почему именно я являюсь собой?»²

¹ Claudel, *Art poétique*, Mercure de France, p. 9.

² Таков, как говорит Ален, вопрос, который возникает в *Манон Леско* в апогее несчастья. Странная история: мы не обнаруживаем этого вопроса в *Манон Леско*. Можно задаться вопросом, на основании каких фантазий этот вопрос возник у Алена и почему он облачил его в цитату?

Сколько мне в действительности лет? Действительно ли только я один являюсь собой? Нет ли у меня где-нибудь двойника, близнеца? Эти вопросы, которыми задается больной в короткий момент отступления болезни, или просто этот взгляд, брошенный на часы, как если бы решающее значение имел тот факт, что казнь состоится в момент данного расположения солнца, в этот час жизни мира, обнажают в тот момент, когда жизнь находится под угрозой, глубинное движение, с помощью которого мы расположились в мире и которое постоянно возобновляется на короткое время. Наши предки читали на небе час предстоящей битвы. Мы же не верим больше, что он где-то записан. Но мы верим и будем всегда верить в то, что происходящее здесь и теперь образует единство с тем, что ему одновременно; что оно не было бы для нас совершенно реальным, если бы мы не знали, когда оно произошло. Роковой час не является больше заранее предрешенным, однако же событие, каково бы оно ни было, присваивает его; и это событие не стант самим собой, если мы не поместим его в необъятную одновременность мира и в его нераздельное движение. Всякий вопрос, и даже вопрос о самом простом познании, является частью центрального вопроса, каковым являемся мы сами, частью этого призыва к тотальности, на который не отвечает ни одно объективное сущее и который нам предстоит теперь исследовать более подробно.

ВОПРОШАНИЕ И СОЗЕРЦАНИЕ

Философия не ставит такие вопросы и не дает такие ответы, которые шаг за шагом заполняли бы лакуны. Вопросы внутренне присущи самой нашей жизни и нашей истории: они там рождаются и, если находят ответ, там же и умирают, но чаще всего они там трансформируются, во всяком случае именно прошлое опыта и знания венчается однажды этим зиянием. Философия не рассматривает контекст в качестве заданного, она возвращается к нему, чтобы найти исток и смысл вопросов и ответов, как и идентичность того, кто задается вопросом. Таким образом, она добирается до вопрошания, которое вдыхает жизнь во всякий вопрос познания, отличный, однако, от этого вопрошания.

Наши обычные вопросы: «где я?», «который сейчас час?» — являются выражением недостатка и временного отсутствия какого-то факта или позитивного высказывания, дырой в ткани вещей или утверждений, в непрерывности которой мы уверены, поскольку имеются время и пространство и вопрос заключается только в том, чтобы установить, в какой точке этого пространства и этого времени мы находимся. Философия, на первый взгляд, всего лишь обобщает такого рода вопросы. Когда она спрашивает, существуют ли пространство, время, движение, мир, то тем самым поле вопросов расширяется, но это все еще, как и в случае естественных вопросов, поле полувопросов, подчиняющихся фундаментальной вере в то, что нечто имеется; и вопрос тогда заключается только в том, чтобы установить, действительно ли это те самые

пространство, время, движение и мир, которые, как мы полагаем, мы видим или ощущаем. Деструкция такого полагания, символическая смерть других и мира, разделение видения и видимого, мышления и бытия не помещают нас в область негативного, как бы они к этому ни стремились. В результате такой деструкции мы располагаемся в том, что остается: в чувствах, мнениях. И то, что остается, не является ни ничем, ни чем-то иным, нежели то, что было отброшено: это искаженные фрагменты отчетливой *omnitudo realitatis*⁵¹, к которой относится сомнение и которая возрождается этими фрагментами под другими именами: явления, сновидения, Psyche, представления. Именно во имя и в пользу этих колеблющихся реальностей ставится под сомнение устойчивая реальность. Таким образом, мы не покидаем нечто, а сомнение в качестве деструкции достоверностей не является сомнением. Не иначе обстоят дела и в случае методического сомнения, которое является не разжижением достоверностей, а обдуманном отступлением, отказом от образования с ними единого целого. На этот раз больше не оспаривается то, что имеются очевидности и что, пусть только на мгновение, они непреодолимы; и если их ставят под вопрос, то только потому, что они наши, взятые из потока нашей жизни, потому, что для удержания их более чем на мгновение нам необходимо довериться темной машине времени нашей внутренней фабрики, которая, возможно, снабжает нас всего лишь последовательными иллюзиями. Эта обманчивая природа, это непрозрачное нечто, которое замыкает нас в сфере наших очевидностей (*nos clartés*), является всего лишь фантомом нашего ригоризма, всего лишь некоторым возможно. И если этого возможного достаточно для того, чтобы держать на почетительном расстоянии наши очевидности, то только потому, что мы сами, посредством нашего решения ничего не предполагать втихомолку, придаем ему вес. И если мы, прикрываясь его именем, делаем вид, что аннули-

руем ясность, которую мы не можем аннулировать в реальности; если мы признаем ошибочным то, что всего лишь является обусловленным, и превращаем возможное расхождение между очевидным и истинным в бесконечную дистанцию, а спекулятивное сомнение приравниваем к приговору, то только потому, что как пассивные существа мы чувствуем себя заключенными в массу бытия, которое ускользает от нас, или же потому, что, будучи движимы некоей злой силой, мы противопоставляем ей желание абсолютной и освобожденной от всякой фактичности очевидности. Таким образом, методическое сомнение, то самое, которое было введено в свободную зону нас самих, получает отношение к бытию, так как оно противостоит фактической очевидности и дает отпор произвольной истине, которую признает всегда уже тут находящейся и которая служит источником вдохновения самому проекту абсолютной очевидности. Остаться сомнением оно сможет, только если воспроизведет двусмысленности скептицизма и забудет упомянуть о том, что оно заимствовало у бытия, или же если оно упомянет лживость самого бытия, этого Великого обманщика, бытия, которое активным образом скрывает себя и располагает перед собой экран наших мыслей и их очевидностей, как если бы это ускользающее бытие было ничем. Философское вопрошание не достигает своей собственной цели, если оно ограничивается обобщением и распространением на мир или бытие сомнения и общего вопроса *an sit* и определением себя как сомнения, не-знания или не-верия. Все не так просто. Распространяясь на все, общий вопрос изменяет свой смысл. Чтобы укрыться от всего бытия, философия избирает какое-то определенное сущее — «ощущения», «представление», «мышление», «сознание» или даже обманчивое бытие. А чтобы исполнить свое желание радикализма, ей необходимо сделать своей темой ту пуповину, которая всегда уже связывает ее с бытием, тот неотчуждаемый горизонт, которым она все-

гда уже окружена, то предварительное приобщение к бытию, к которому она тщетно пытается вернуться, не отрицая и не сомневаясь более, а только отступая, чтобы увидеть мир и бытие или же заключить их в кавычки, как поступают со словами другого, чтобы дать им возможность прозвучать и быть услышанными...

Итак, если вопрос больше не может оставаться вопросом *an sit*, то он превращается в вопрос *quid sit*⁵², и тогда остается только установить, что же такое мир, что такое истина и что такое бытие, сформулированные в терминах сообщничества, которое нас с ними соединяет. Вместе с отказом от сомнения мы отказываемся и от утверждения абсолютного «вне нас», от мира или бытия в виде массивного неделимого целого, и обращаемся к тому бытию, которое удваивает наши мысли во всем объеме, так как они суть мысли о чем-то и не ничто; к бытию, которое, таким образом, есть смысл и смысл смысла. И не только тот смысл, который прикрепляется к словам и относится к порядку высказываний и изреченных вещей, к описанному региону мира, к совершенно определенному роду бытия, но и смысл универсальный, который способен поддерживать как логические операции и язык, так и развертывание мира. Он является *тем, без чего* не было бы ни мира, ни языка, ни чего-то бы то ни было еще; он является сущностью. Когда чистый взгляд, ничего не подразумевающий и не имеющий за собой — наподобие взгляда наших глаз — тьмы тела и прошлого, переключается с мира на то, что его делает миром, с сущего — на то, что наделяет его бытием, то он может направляться только на что-то, что находится перед ним без всяких ограничений и условий: к тому, благодаря чему мир становится миром, к повелительной грамматике бытия, к нерасчленимым ядрам смысла, к сетям нераздельных свойств. Сущности и являются этим внутренним смыслом, этими принципиальными необходимостями, которые сохраняются независимо от того, каковы те реальности, внутри

которых эти сущности смешиваются и перепутываются (без того, впрочем, чтобы их внутренние свойства перестали иметь силу); они являются тем единственным законным, или аутентичным, бытием, которое претендует и имеет право на то, чтобы быть, и утверждает самое себя, так как является системой всего того, что возможно с точки зрения чистого наблюдателя, и чертежом или рисунком которого на всех уровнях является *нечто* — нечто вообще или нечто материальное, нечто духовное или нечто живое.

Посредством вопроса *quid sit* философии удастся лучше, чем посредством сомнения, оторваться от всего сущего, так как она преобразует это сущее в его смысл. И это ход, которым уже пользуется наука, когда она для ответа на вопросы жизни, всего лишь колеблющиеся между «да» и «нет», подвергает сомнению устоявшиеся категории и изобретает новые виды бытия, новое небо сущностей. Но она не доводит эту работу до конца: она не отделяет до конца эти сущности от мира, а оставляет их под юрисдикцией фактов, которые завтра могут потребовать новой обработки. Так, Галилей дал всего лишь эскиз материальной вещи, и вся классическая физика целиком опиралась на сущность фюзиса, которая, возможно, не является ее истинной сущностью: нужно ли в таком случае держаться ее принципов и, пользуясь некоторыми вспомогательными гипотезами, кое-как согласовывать с ней волновую механику? Или же, наоборот, нам предстоит открытие новой сущности материального мира? Нужно ли придерживаться марксистского понимания сущности истории и истолковывать факты, которые, казалось бы, ставят эту сущность под вопрос, в качестве эмпирических и запутанных вариантов этой сущности; или же, наоборот, мы находимся в той поворотной точке, в которой *сквозь* марксистскую сущность истории начинается проглядывать более аутентичная и более полная сущность? Этот вопрос остается нерешенным в рамках науч-

ного знания, так как в нем истины факта и истины разума посягают друг на друга, и расчленение фактов, как и обработка сущностей, осуществляется в этих рамках при условии, которое само еще нуждается в пояснении, если мы хотим в полной мере постичь то, что хочет сказать нам наука. Философия же может быть такой дешифровкой смысла, но доведенной до конца; она была бы тогда точной наукой, и притом единственной точной наукой, поскольку она одна прилагает все усилия для установления, что же такое *есть* Природа и История, Мир и Бытие, когда мы находимся с ними не просто в частичном и абстрактном контакте, принадлежащем физическому опыту и физическим расчетам или же историческому анализу, а в тотальном контакте живущего в мире и в бытии и стремящегося видеть свою жизнь целиком, и в особенности познающую жизнь, то есть того, кто, живя в мире, пытается мыслить себя в мире и мир в нем самом, а также распутывать запутанные сущности этого мира, чтобы, в конце концов, образовать значение «бытие»*.

Когда философия обнаруживает, что за сомнением скрывается предварительное «знание» и что вокруг вещей и мира как фактов и сомнительных фактов простирается горизонт, охватывающий и наши отрицания, и наши утверждения, и когда она углубляется в этот горизонт, становится совершенно очевидно, что она должна по-новому определить это новое нечто. Но правильно ли или в достаточной ли степени она его определяет, говоря, что оно является *сущностью*? Является ли вопрос о сущности последним вопросом? Действительно ли мы достигаем истока с помощью сущности и видящего ее чистого наблюдателя? Сущность, конечно же, является зависимой. Подробное описание сущностных необходимостей возможно всегда только при следующем допущении (том же самом, которое столь часто дает о себе знать

* На полях. Верно: то, что не есть ничто, есть НЕЧТО, но: это нечто является не твердым, как алмаз, не абсолютным, а ERFAHRUNG³¹.

у Канта): если этот мир должен существовать для нас, или если мир должен иметься, или если в мире должно иметься нечто, то необходимо, чтобы эти сущностные необходимости следовали тому или иному структурному закону. Но откуда берется у нас гипотеза, откуда мы знаем, что имеется нечто, что имеется мир? Это знание располагается ниже сущности, оно представляет из себя опыт, частью которого является сущность и который сущностью не охватывается. Бытие сущности не является первичным, не покоится в самом себе и не может научить нас тому, что же такое бытие. Сущность не является ответом *как таковым* на философский вопрос, а философский вопрос не задается нам чистым наблюдателем: исходным является вопрос, как, на каком основании устраивается чистый наблюдатель и из какого более глубокого источника он черпает самого себя. Без сущностных необходимостей, без несокрушимых связей, без непреодолимых импликаций, стойких и стабильных структур не было бы ни мира, ни чего-то вообще, ни бытия; однако их авторитет как сущностей, их утвердительная мощь, достоинство как принципов не являются самопонятными. Мы не имеем никакого права говорить об обнаруженных сущностях, что они дают нам первоначальный смысл бытия и являются самым возможным в себе, всем, что только возможно, и признавать невозможным все то, что не подчиняется их закону. Точно так же мы не можем относиться к бытию и миру как к следствию этих сущностей: поскольку они являются всего лишь способом или стилем, представляют из себя *Sosein*, а не *Sein*⁵⁴. И если, в таком случае, у нас есть все основания для того, чтобы сказать: всякое мышление, точно так же как и наше собственное, уважает эти сущности, и они имеют универсальную значимость, — то только постольку, поскольку другое мышление, опирающееся на другие принципы, должно будет, чтобы быть признанным нами, вступить с нами в коммуникацию, согласиться на условия нашего

мышления и нашего опыта и занять место в нашем мире; поскольку, наконец, все мыслящие существа и все возможные сущности открываются одному единственному опыту и одному и тому же миру. Без сомнения, для того чтобы устанавливать и выражать это, мы пользуемся сущностями, и необходимость данного заключения является сущностной необходимостью; однако эта необходимость выходит за пределы мышления и навязывает себя всему, а также превосходит мое моментальное созерцание и имеет для меня значение долговременной истины только потому, что мой опыт находится в связи с самим собой, а также в связи с опытами других, открываясь одному единственному миру и вписываясь в одно единственное бытие. Таким образом, именно опыту принадлежит последняя онтологическая сила, а совершенно устойчивые и неопровержимые — какими они могут быть только под взглядом духа — сущности и сущностные необходимости, как и внутренняя или логическая возможность, обладают силой и выразительностью только потому, что все мои мысли, как и мысли других, вписаны в ткань одного единственного бытия. Чистый наблюдатель во мне, который возвышает всякую вещь до сущности и производит идеи, уверен в том, что с их помощью он прикасается к бытию только потому, что сам он возникает в действительном опыте, окруженном другими действительными опытами, а также действительным миром и действительным бытием, являющимся почвой предикативного бытия. Сущностные возможности вполне могут охватывать и определять *факты*, сами же они происходят из другой, более фундаментальной возможности: той, которая обрабатывает мой опыт и открывает его миру и бытию и которая, конечно же, не обнаруживает последние перед собой в качестве *фактов*, а оживляет и организует их *фактичность*. Когда философия перестает быть сомнением, поскольку она оторвалась от фактов и сущего, чтобы стать разоблачением и разъяснением, то поле, в которое она

превращается, оказывается состоящим из значений или сущностей, которые не обходятся собственными средствами, а совершенно открыто относятся к нашим актам идеации⁵⁵ и посредством их изымаются из сырого бытия, внутри которого и необходимо найти в диком состоянии то, что соответствует нашим сущностям и нашим значениям.

Итак, когда я спрашиваю себя, что такое нечто, или мир, или материальная вещь, я еще не являюсь тем чистым наблюдателем, которым я стану посредством акта идеации. Я еще являюсь полем опытов, в котором варьируются только семейство материальных вещей вместе с другими семействами и мир как их общий стиль; семейство изреченных вещей и мир речи как их общий стиль, наконец, абстрактный и сухой стиль чего-то вообще. Чтобы от этого поля перейти к сущностям, мне необходимо активно вмешаться в поле и вещи, начать их варьировать, и не с помощью каких-то манипуляций, а не касаясь их, только предполагая изменившимися такую-то связь или такую-то структуру или вывода их из игры и отмечая при этом, что это будет значить для других связей или структур, так, чтобы обнаружить те из них, которые отделимы от вещи, и, наоборот, те, которые невозможно отменить или изменить без того, чтобы вещь не перестала быть самой собой. Сущность и выходит на свет из такого испытания и в таком случае не является позитивным бытием. Она является ин-вариантом; точнее говоря, тем, изменение или отсутствие чего искажает или уничтожает вещь; и прочность, существенность сущности в точности измеряется нашей способностью варьировать вещь. Чистая же сущность, которая вообще не загрязнена фактами и не смешана с ними, может происходить только из опыта тотального варьирования. И если мы уверены в том, что ничего не будет внесено в эту сущность тайком, то только потому, что она требует наблюдателя без всяких секретов и без всякой латентности.

Чтобы действительно редуцировать опыт к его сущности, необходимо дистанцироваться от этого опыта таким образом, чтобы он целиком расположился перед нашим взглядом со всем тем осязаемым или мыслимым, которое под-разумеается задействованным в нем; необходимо целиком перевести его и нас в регистр прозрачности воображаемого, помыслить его без всякой опоры — короче говоря, нам необходимо отступить в глубину ничто. Только в таком случае нам удастся установить, из каких моментов состоит бытие этого опыта в позитивном смысле. Но будет ли этот опыт по-прежнему оставаться опытом, после того как я его рассмотрел с высоты птичьего полета? И если я пытаюсь сохранить его в качестве сцепленного с тем, что мыслится, то в собственном ли смысле сущностью является то, что я вижу? Всякая идеация, поскольку она идеация, возникает в пространстве экзистенции и гарантируется моей длительностью, которая должна возвратиться к себе самой, чтобы снова обнаружить ту же самую идею, о которой я думал мгновение назад, а также перейти в других, чтобы встретиться с этой идеей и в них. Всякая идеация оказывается несомой этим древом моей длительности и других длительностей; эта игнорируемая сила и питает прозрачность идеи; за идеей имеется единство, одновременность всех реальных и возможных длительностей, сцепление от начала до конца одного единственного бытия. Под прочностью сущности и идеи скрывается ткань опыта, эта плоть времени; и именно поэтому я не уверен в том, что мне удалось пробиться к твердому ядру бытия: моя несомненная способность брать разбег и отделять возможное от реального не распространяется на господство над всеми импликациями зрелища и на превращение реальности в простой вариант возможного. Наоборот, именно возможные миры и возможное сущее являются вариантами и двойниками действительного мира и действительного бытия. Моего поля мне достаточно для того, чтобы заменить определенные

моменты моего опыта другими моментами, чтобы установить, что это его не устраняет, и чтобы определить, таким образом, несущественное. Но принадлежит ли с необходимостью то, что остается после такого исключения, бытию, о котором здесь идет речь? Чтобы утверждать это, мне необходимо будет обозреть с высоты поле моего опыта, приостановить или, по меньшей мере, реактивировать все седиментированные мысли, которыми это поле окружено, и прежде всего мое время и мое тело, что для меня не только фактически невозможно, но и отнимает у меня то самое плотное сцепление мира и бытия, без которого сущность превращается в субъективное безумие и высокомерие. Для меня, таким образом, имеется несущественное, а также зона, полость, в которой собирается то, что не является несущественным или невозможным, но при этом нет позитивного видения, которое по определению давало бы сущностное сущности.

Утверждаем ли мы таким образом, что нам ее *недостает*, что мы имеем ее только в принципе, что она расположена на границе всегда несовершенной идеализации? Такое двойственное мышление, противопоставляющее друг другу принцип и факт, сохраняет от понятия «принцип» всего лишь предположение сущности, и это в тот самый момент, когда необходимо решить, является ли предположение обоснованным. Для его же сохранения это мышление замыкает нас в релятивизме, тогда как, наоборот, отказавшись от безвременной и не имеющей места сущности, можно добиться ее истинного мышления. Только потому, что мы начали с антитезы факта и сущности, того, что индивидуировано в точке пространства и времени, и того, что есть всегда и нигде, мы, в конце концов, оказались вынужденными истолковывать сущность как пограничную идею, что означает делать ее постижимой. Таким образом, мы вынуждены полагать бытие сущности в качестве второй позитивности по ту сторону порядка «фактов», а также мечтать о варьировании

вещи, которое исключает все то, что не является вещью аутентичным образом, и позволяет ей явить себя во всей наготы, тогда как она всегда облачена. Это означает мечтать о невозможной работе опыта над опытом, которая лишает опыт фактичности, равно как и нечистоты. Если же, наоборот, мы перепроверим антитезис факта и сущности, то, возможно, нам удастся заново определить сущность тем способом, который откроет нам доступ к ней, поскольку она в таком случае окажется не по ту сторону, а в самом сердце этого скручивания (*engoulement*) опыта в опыт, еще недавно создававшего для нас трудности.

Раздвоение сущности и факта навязывает себя только тому мышлению, которое рассматривает бытие из другого места и, так сказать, в лоб. Если я являюсь *kosmotheoros*⁵⁶, то мой суверенный взгляд находит каждую вещь в се время и на се месте в качестве абсолютного индивида в уникальной пространственной и временной позиции. И так как все вещи из своих мест принимают участие в одних и тех же значениях, то это вынуждает задумать — перпендикулярно этой плоской множественности — другое измерение, или систему значений без локализации и темпорализации. А позже, когда необходимо будет сшить эти два порядка и понять, как они могут соединяться в нас (*à travers nous*), мы снова окажемся перед запутанной проблемой созерцания сущностей. Но являюсь ли я все-таки *kosmotheoros*? Точнее говоря: действительно ли я являюсь последней инстанцией? Являюсь ли я с самого начала способностью созерцания, чистым взглядом, который фиксирует вещи в их временных и пространственных позициях, а сущности — на их невидимом небе, тем лучом знания, который внезапно появляется ниоткуда? Или же в то время, как я располагаюсь в этой нулевой точке бытия, я точно знаю, что эта точка имеет таинственную связь с локализацией и темпорализацией: завтра или прямо сейчас этот выныривающий из глубины взгляд вместе со всем тем, что он охватывает, придет-

ся на какой-то день календаря, и я припишу ему определенную точку обнаружения на земле и в моей жизни. Итак, нужно принять то, что время продолжает течь, а земля — существовать. И поскольку я все же пришел с другой стороны, почему бы мне, вместо того чтобы говорить, что я нахожусь во времени и в пространстве или что я нигде, не сказать, что я скорее нахожусь повсюду и всегда, существуя в этот момент времени и в этом месте?

Ибо видимое настоящее не находится *во* времени и пространстве, как и, конечно же, *вне* их: до него, после него, вокруг него нет ничего такого, что могло бы состояться с его видимостью. И, тем не менее, оно не является единственным, не является всем. Говоря точнее, оно закупоривает мое видение, то есть время и пространство простираются за его пределами и в то же самое время находятся *позади* него — в глубине, в укрытии. Видимое может меня наполнять и занимать только потому, что я, видящий его, вижу не из глубины ничто, но из самой середины, и потому что я как видящий тоже являюсь видимым. Каждый цвет, каждый звук, каждая тактильная структура, а также настоящее и мир обретают вес, плотность и плоть именно потому, что тот, кто их схватывает, чувствует себя вынырнувшим из них благодаря своего рода скручиванию, или удвоению, сходному с ними по существу, а также потому, что он является самим возвращающимся к себе осязаемым и что осязаемое снова оказывается перед глазами как дубликат или расширение плоти видящего. Пространство и время вещей являясь обрывками самих себя, своей локализации и темпорализации, являются не множеством индивидов, распределенных синхронически и диахронически, а рельефом одновременного и последовательного, пространственной и временной мягкостью, из которой и формируют себя индивиды посредством дифференциации. Вещи здесь, там, теперь и тогда не суть больше в себе, в своем месте и своем времени, а существуют только на краю этих вре-

мелких и пространственных лучей, испущенных втайне из моей плоти, а их устойчивость не является устойчивостью чистого объекта, обозреваемого духом, а испытывается мною изнутри, поскольку я нахожусь среди вещей и поскольку они коммуницируют между собой через меня как чувствующую вещь. Как и маскирующее воспоминание психоаналитиков⁵⁷, настоящее, видимое учитываются мной и обладают абсолютным авторитетом только на основании бесконечного латентного содержания прошлого, будущего и того, что приходит из другого места, будучи, таким образом, и сообщено, и скрыто настоящим. В таком случае нет необходимости в том, чтобы добавлять к множеству пространственно-временных атомов поперечное измерение сущностей: то, что имеется, — это целая архитектура, «расположение уступами» феноменов, целая серия «уровней бытия»¹, которые дифференцируются благодаря скручиванию видимого и универсального в какое-то определенное видимое, где это видимое удваивается и куда оно вписывается. Факт и сущность не могут больше различаться, но не потому, что, будучи смешанными в нашем опыте, они непостижимы в их чистоте и продолжают существовать как пограничные идеи за пределами опыта, но потому, что бытие находится теперь не *передо мной*, а меня окружает и в определенном смысле проходит сквозь меня, и мое видение бытия возникает не откуда-то с другой стороны, а из середины бытия, а так называемые факты, пространственно-временные индивиды, сразу же дорастают до осей, стержней, измерений и общности моего тела; иди же всегда уже инкрустированы в его сочленения. Нет такой позиции в пространстве и времени, которая не прилегала бы к другим позициям и не была бы их вариантом, что относится и к этим другим позициям; нет такого индивида, который не был бы типичным представителем

¹ Jean Wahl, «Sein, Wahrheit, Welt», par E. Fink, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1960, № 2.

рода или семейства сущего и не имел бы, не был бы определенным стилем, определенным способом управления пространственной и временной сферой, в отношении которой он уполномочен выносить решения, которую он должен расчленять и вокруг исключительно виртуального центра которой должен расходиться лучами, — короче говоря, нет такого индивида, который не был бы определенным способом бытия в активном смысле, определенной *Wesen*⁵⁸, в том значении, которое, согласно Хайдеггеру, имеет это слово, когда оно употребляется в глагольной форме¹.

Короче говоря, нет ни сущности, ни идеи, которые не относились бы к некоторой области истории и географии, но они не являются *замкнутыми* в ней и недостижимыми для других, поскольку пространство и время культуры, как и природы, не могут обозрывать себя, и коммуникация между уже созданными культурами разыгрывается в диком регионе, из которого все культуры и берут свое начало. Но где во всех этих случаях находится сущность? Где находится существование? Где *Sosein* и где *Sein*? Мы никогда не имеем перед собой ни чистых индивидов, этих айсбергов неделимого сущего, ни сущности без места и даты. Сущности вообще не могут существовать где-то в другом месте, по ту сторону нашего схватывания, и

¹ *Гимназия* для нас, вернувшихся в нее тридцать лет спустя, как и для тех, кто населяет ее сегодня, является не столько предметом, который при данных условиях или только по возможности можно было бы описать с помощью присущих ему характеристик, а скорее определенным запахом, определенной аффективной тканью, сила воздействия которой распространяется и на тех, кто находится в определенном соседстве с ней в пространстве. Этот бархат, этот шелк в моих пальцах являются определенным способом как сопротивляться, так и уступать им, силой, неуловимой по своей гладкости и шуршанию, отвечающей моему телу из некоего места X и предлагающей себя его мускульным движениям или испытывающей его инертность. [*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953. S. 26. Пер. с нем.]

именно потому, что мы являемся опытами, то есть мыслями, которые испытывают позади себя всю тяжесть пространства, времени, самого бытия, мыслимого ими, и которые, таким образом, не имеют перед глазами ни серий пространства и времени, ни чистую идею серии, но окружены временем и пространством как нагромождением, разрастанием, захватом, скученностью — как постоянной беременностью, постоянным рождением, генеративностью и общностью, сырой сущностью и сырым существованием, которые представляют из себя чрево и узы одной и той же онтологической вибрации.

Если мы, отбросив различие факта и сущности, спросим, какова эта неопределенная среда, в которой мы находимся, то получим ответ: это сама среда нашей жизни и нашего познания. Придет время отбросить мифы индуктивизма и *Wesensschau*⁴⁹, которые, как дело чести, передаются от одного поколения другому. Ведь совершенно ясно, что сам Гуссерль не совершил ни одного такого *Wesensschau*, которое затем не было бы возобновлено и переработано им, но не для того, чтобы его опровергнуть, а чтобы позволить ему сказать то, что сначала оно никак не могло высказать, и поэтому наивно искать устойчивость на небосклоне идей или в смысловом *основании*. Она — не над, не под явлениями, а в их сочленении, она — то присоединение, которое таинственным образом связывает опыт с его вариантами. Точно так же совершенно ясно, что чистая индуктивность является мифом. Оставим же пока область физики и сохраним за собой право показать позднее, что психоанализ объективного познания является бесконечным, или, скорее, как и всякий психоанализ, предназначен не для того, чтобы уничтожить прошлое и фантазмы, а для того, чтобы превратить их из движущих сил смерти в поэтическую продуктивность, и что само представление об объективном познании и об алгоритме как духовном автомате, как и, в конце концов, представление об объекте, обогащающем и

знающем самого себя, в той же или даже в большей мере, чем любое другое представление, покоится на наших мечтаниях. Оставим это на некоторое время в стороне. В любом случае, как только речь начинает идти о живущем и о теле, или даже о человеке, становится совершенно понятно, что ни одно сулящее успех исследование не является чисто индуктивным, как и не является чистым учетом констант в себе; психология, этнология, социология научили нас чему-то только потому, что установили связь между опытом патологическим, архаическим или просто другим и нашим собственным, а также прояснили и раскритиковали один опыт с помощью другого, организовав их *Ineinander*⁶⁰, потому что, наконец, они практиковали то эйдетическое варьирование, которое Гуссерль несправедливо сохранил в первую очередь за одиноким воображением и видением философа, так что оно стало поддержкой и самым местом того *opinio communis*⁶¹, которое называют наукой. Вступив на этот путь, у нас по меньшей мере есть все основания добраться до объективности, не погружаясь в {бытие} В-себе, но разоблачая и улучшая друг посредством друга внешнюю данность и внутреннее удвоение. Последние находятся в нашем владении, поскольку сами мы являемся ощущающе-ощущаемыми, архетипами и вариантами человечества и жизни, а это значит, поскольку мы изнутри примыкаем к жизни, к бытию-человеком и к бытию, как, впрочем, и они изнутри примыкают к нам, и поскольку мы живем и познаем не на полпути между непрозрачными фактами и прозрачными идеями, а в точке их наложения и пересечения, в которую семейства фактов вписывают свою общность и свое родство, объединяясь вокруг измерений и места нашей собственной экзистенции. Эта среда экзистенции и сырых сущностей не является мистической: мы не выходим за ее пределы, у нас нет никакой другой среды. Факты и сущности — это абстракции: то, что имеется, так это миры, а также один мир и одно бытие, а не сумма фактов

или система идей; бес-смыслица или онтологическая пустота невозможны, точно так же как пространство и время являются не суммой локальных и временных индивидов, а актуальным присутствием и латентностью позади каждого индивида всех других, а за их спинами — еще каких-то других, о которых мы не знаем, что они такое, но о которых нам по меньшей мере известно, что они являются в принципе определяемыми. Этот мир, это бытие как нераздельные фактичность и идеальность, не является ни одним единственным в том смысле, в каком таковыми являются индивиды, которые включены в бытие, ни тем более двумя или множеством, как и не является ничем мистическим: именно в нем обитают, что бы мы о нем ни говорили, наша жизнь, наша наука и наша философия*.

Нам еще предстоит разъяснить сцепление времени и сцепление пространства, а также сцепление пространства и времени и «одновременность» их частей (одновременность в буквальном смысле в пространстве и одновременность в фигуральном смысле во времени), а также переплетение пространства и времени и сцепление лицевой и оборотной сторон моего тела, которое и способствует тому, что именно тело — видимое и осязаемое как вещь — принимает точку зрения на самое себя, устанавливает контакт с самим собой, где оно раздваивается и сливается с самим собой таким образом, что тело объективное и тело феноменальное вращаются одно вокруг другого или друг на друга посягают. В настоящий момент достаточно показать, что единственное в своем роде бытие, само целое измерений (*dimensionnalité*), которому принадлежат эти моменты, эти листки (*feuilles*) и эти измерения,

* Приведенные здесь строки были включены в сам текст: в этой работе опыта над опытом, которая и является плотским контекстом сущности, необходимо особенно выделить работу речи (снова обратиться к параграфам, посвященным обсуждению и схватыванию сущности как расхождения между произносимыми словами).

находится по ту сторону классических сущности и существования и делает понятным отношение между ними.

С точки зрения как сущности, так и факта нужно всего лишь поместить себя в бытие, с которым мы имеем дело, вместо того чтобы рассматривать его извне, или, скорее, *что ведет туда же*, необходимо снова поместить само бытие в ткань нашей жизни и изнутри свидетельствовать о его вскрывании⁶² (*déhiscence*), аналогичном вскрыванию нашего тела, благодаря которому тело открывается себе самому, а мы — телу, и которое, когда речь касается сущности, является вскрыванием и говорения и мышления. Как и мое тело, принадлежа множеству видимого, кроме того, видит самое себя и, таким образом, становится естественным светом, открывая видимому свою внутреннюю {сторону}, для того чтобы и она стала моим ландшафтом, и реализуя тем самым, как говорится, чудесное продвижение бытия к «сознанию», или, скорее, как сказали бы мы, разделение на «внутри» и «вне», — точно так же и речь, поддерживаемая тысячами идеальных связей с языком и являющаяся в качестве созданного языка в глазах науки определенным регионом универсума значений, тоже является органом, или резонатором, всех других значений, равнообъемным с мыслимым. Всякая речь принимает тотальное участие в значениях, подобно тому как плоть — в видимом; речь, как и плоть, является отношением к бытию сквозь сущее, подобно плоти, нарциссична, эротизирована и одарена естественной магией, которая притягивает в свою сеть другие значения, наподобие того как тело ощущает мир, ощущая самое себя. В действительности здесь имеется не столько параллельность или аналогия, сколько взаимозависимость и сплетение: если речь является всего лишь регионом и, возможно, прибежищем интеллигибельного мира, то только потому, что она продлевает в {сфере} невидимого и распространяет на семантические операции принадлежность тела бытию и телесную определенность всякого сущего, которое удосто-

верено для меня раз и навсегда посредством видимого, и всякая интеллектуальная очевидность содействует дальнейшему распространению идеи. В философии, которая принимает во внимание действующий мир, или мир в его действии, в его настоящем и в его сцеплении, то есть таким, каков он есть, сущность ни в коем случае не оказывается камнем преткновения: сущность имеет в ней свое место в качестве действующей сущности, или сущности в действии. Нет больше сущностей над нами, сущностей как позитивных объектов, данных духовному оку; но имеется сущность под нами — общее и для означающего и для означаемого ребро, их примыкание и обратимость, точно так же как видимые вещи являются таинственными складками нашей плоти, хотя наше тело и остается одной из видимых вещей. Как мир находится позади моего тела, точно так же и действующая сущность располагается за действующей речью, которая не столько обладает значением, сколько находится в его власти, и не столько говорит *о нем*, сколько говорит *его*, или говорит *согласно* этому значению, или же дает ему возможность говорить и высказывать себя во мне, прорывая мое настоящее. Если и существует идеальность, или мышление, которое обладает во мне будущим и даже прорывает пространство моего сознания, а также обладает будущим в других и, в конце концов, превратившись в записанное, обладает будущим во всяком возможном читателе, то только в качестве мышления, которое оставляет меня и их голодными, указывает на общую искривленность моего ландшафта и позволяет ему открыться универсальному именно потому, что оно, скорее, является *немыслимым*. Идеи, слишком нам подвластные, перестают быть идеями; я перестаю мыслить, когда произношу их, как если бы самым существенным для сущности было продолжать существовать и завтра, как если бы сущность была всего лишь волокном в ткани речи. Дискуссия не является обменом или столкновением идей, как если бы каждый из ее участников сначала

сформировал свои собственные идеи, затем показал их другим, глядя при этом на их собственные идеи, и только затем вернулся к своим, чтобы их подкорректировать... Когда кто-то один говорит, другие являются всего лишь определенными расхождениями с его словами, и он сам уточняет свое собственное расхождение по отношению к их расхождениям. Во весь ли голос или еле слышно, каждый выговаривается целиком и полностью: выговаривает все свои «идеи», в том числе и навязчивые, свою сокровенную историю, которая внезапно предстает перед другими во всей своей наготе, будучи сформулированной в виде идей. Жизнь превратилась в идеи, а идеи возвратились к жизни, и каждый оказался в водовороте, которому он поначалу способствует лишь очень осторожно, руководствуясь тем, что он говорил, и тем, что ему ответили, а также — своим мышлением, которое принадлежит отныне не только ему одному. Никто больше не мыслит, а все говорят, все живут и жестикулируют в бытии, наподобие того как я двигаюсь в своем ландшафте, будучи ведомым шкалой различий, которые мне необходимо наблюдать или редуцировать, если я хочу оставаться здесь или идти туда. В дискуссии или в монологе живая и активная сущность всегда остается определенной точкой схода, намеченной благодаря упорядочению слов, их «другой стороной», и постижима только для тех, кто признает, что с самого начала жил и никогда не переставал жить в этих словах.

Как прожилки поддерживают жизнь листка изнутри и в глубине его плоти, так и идеи образуют текстуру опыта; они образуют его стиль — сначала немой, а затем высказанный. И как всякий стиль, идеи разрабатываются в толще бытия и не могут быть — не только *de facto*, но и *de jure* — отделены от него так, чтобы обнажиться под нашим взглядом.

Философское вопрошание не является, таким образом, простым оживлением значения, которое должно бу-

дет заполнить его дыры. Вопрос о том, что такое мир, или, лучше, что такое бытие, становится философским в результате своего рода диплопии⁶¹: он касается одновременно состояния вещей и самого себя как вопроса, а также значения «бытие», бытия значения и места значения в бытии. Философскому вопрошанию присуще возвращение к самому себе, обращение и к себе самому с вопросом: что же означает задаваться вопросом и что такое на него отвечать. Этот возведенный в квадрат вопрос, как только он возник, не может оставаться незаметным. Отныне ничего не остается таким, каким оно было до возникновения этого вопроса. Забвение этого вопроса и возвращение к позитивному возможно только в том случае, если вопрошание будет свидетельством простого отсутствия смысла и отступлением в ничто, которое не есть. Однако тот, кто спрашивает, не есть ничто, он есть — и это совершенно другая вещь — бытие, которое обращается к себе с вопросом; все то, что у него есть от негативного, опирается на инфраструктуру бытия и не есть, таким образом, ничто, которое исключается из рассмотрения. Мы утверждали, что сомнение скрывает в себе позитивизм и что необходимо выйти за его пределы в направлении чего-то, что оно отрицает и таким образом все же выражает. Но если бы мы, напротив, захотели выйти за пределы сомнения в направлении сферы абсолютной достоверности значений или сущностей, то этот абсолютный позитивизм нашел бы свое выражение в том, что тот, кто задается вопросом, настолько удалил от себя бытие и мир, что его в них больше не оказалось бы. Как и негативизм сомнения, позитивизм сущности втайне утверждает противоположное тому, что он открыто заявляет. Принятое решение достигнуть абсолютно твердого бытия сущности скрывает в себе лживую претензию быть ничто. Ни один вопрос не направляется к бытию: не потому ли, что благодаря своему бытию он является всегда уже встретившимся с бытием или возмущившимся от него. Исключено как то, что вопрос явля-

ется реальным разрывом с бытием, пережитым ничто, так и то, что он представляет из себя идеальный разрыв, абсолютно чистый взгляд на опыт, сведенный к своему значению или сущности. Исключено как то, что вопрос может оставаться без ответа, может быть чистым зиянием в отношении к трансцендентному бытию, так и то, что ответ имманентен вопросу и что, как говорил Маркс, человечество задается только такими вопросами, ответы на которые оно может найти. И то, и другое исключается на одном и том же основании: обе эти гипотезы, в конце концов, не содержат никакого вопроса, и обе эти точки зрения игнорируют нашу отправную ситуацию. Получается, что в первом случае, будучи отрезанными от бытия, мы не обладаем в достаточной мере позитивным, чтобы вообще задаться вопросом; в то время как во втором случае мы уже захвачены бытием настолько, что оказываемся по ту сторону всякого вопроса. Сущностные вопросы, к которым хотят редуцировать философию, не являются как таковые более философскими, чем фактические вопросы, как и последние, возможно, не являются менее философскими. Философское измерение пересекает как измерение сущности, так и измерение [факта]^{*}. Вопросать о сущности времени и пространства не означает еще заниматься философией, если только затем мы не задаемся вопросами об отношениях самого времени и самого пространства к их сущности. И, в определенном смысле, фактические вопросы продвигаются гораздо дальше в сравнении с истинами разума. «Время от времени человек поднимает голову, принимает, прислушивается, начинает размышлять и понимать, где он: он начинает думать, вздыхать и, достав из нагрудного кармана часы, осведомляется о времени. *Где я? и Который сейчас час?* — это наши извечные вопросы, обращенные к миру»^{...}

^{*} Мы заключаем в скобки слово, которое было вычеркнуто по ошибке.

^{...} Claudel, *Art poétique*, Mercure de France, p. 9. Читатель, конечно же, обратит внимание на то, что та же самая фраза Клоделя уже

Извечные потому, что час и место неустанно меняются, но прежде всего потому, что возникающий здесь вопрос в своей глубине не заключается в том, чтобы установить, в каком месте полагаемого в качестве данного пространства и в какой час полагаемого в качестве данного времени мы находимся; это с самого начала вопрос о том, какова та нерушимая связь нас со временем и с местами, то неустанное движение по направлению к вещам, та непрерывная организация вещей между собой, благодаря которой я с самого начала должен находиться в некотором времени и в некотором месте, какими бы они ни были. Любая позитивная информация, любое высказывание, о чем бы в нем ни шла речь, только отсрочивают этот вопрос и оставляют нас ни с чем. Они только и указывают на неизвестно какой закон нашего бытия, который утверждает, что за одним пространством имеется другое пространство, а за часом — час, но именно к тому же самому закону относятся и наши фактические вопросы. Если бы нам удалось выяснить их последний мотив, то мы обнаружили бы за вопросами *где я?* и *который сейчас час?* скрытое знание о пространстве и времени как сущем, которое еще необходимо расспросить, и скрытое знание о вопрошании как о последнем отношении к бытию и об онтологическом органе. Таким образом, сущностные необходимости в той же малой степени, что и факты, становятся «ответом», которого требует философия. «Ответ» располагается в диком бытии выше «фактов», но ниже «сущностей», там, где факты и сущности еще неделимы и продолжают существовать позади или под расчлоснениями приобретенной нами культуры.

То, что мы здесь предлагаем и противопоставляем исследованию сущности, — это не возвращение к непосредственному, не совпадение и не фактическое слияние

приводилась и комментировалась (с. 152). Такое повторение свидетельствует о незавершенном состоянии манускрипта.

с существующим, не исследование первоначальной целостности или утерянной тайны, которую нужно заново разгадать и которая аннулирует все наши вопросы и даже привлечет к суду наш язык. Если совпадение потеряно, то это не случайно, и если бытие скрыто, то именно это и характеризует бытие, и никакое разоблачение не позволит нам его понять. Потерянное непосредственное, которое можно с трудом восстановить, несет в себе самом, если бы мы его все-таки восстановили, осадок (*le sédiment*) нашего критического предприятия, с помощью которого мы его снова и обнаружили, и в таком случае непосредственное не будет больше непосредственным. А если оно все-таки будет непосредственным, то не сможет сохранить ни одного следа наших действий, направленных на приближение к нему, и если оно будет самим бытием, то от нас к нему не приведет ни один путь, и оно будет принципиально недостижимым. Видимые вещи вокруг нас покоятся в самих себе, и их естественное бытие настолько полно, что возникает впечатление, будто оно охватывает и их воспринимаемое бытие, как если бы наше восприятие возникало в самих вещах. Но если мне удастся выразить этот опыт, говоря, что вещи находятся на своих местах, а мы растворяемся в них, то я тотчас же делаю этот опыт невозможным: так как в той мере, в какой я приближаюсь к вещи, я перестаю существовать; и в той мере, в какой есть я, — нет вещи, а есть только ее двойник в моей «темной комнате»⁶⁴. В тот момент, когда мое восприятие становится чистым восприятием, вещью, бытием, оно утасует, а в тот момент, когда оно воспламеняется, я перестаю быть вещью. И точно так же нет никакого реального совпадения с бывшим бытием: если чистое воспоминание является сохраненным бывшим настоящим и если в воспоминании я снова становлюсь тем, кем я был, то непонятно, как воспоминание может открыть мне измерение прошлого. Если же всякое настоящее, вписываясь в меня, теряет свою плоть, если чистое воспоминание, в

которое превращается настоящее, является невидимым, то, в таком случае, конечно же, имеется прошлое, но не совпадение с прошлым, и я отделен от прошлого толщей настоящего, и прошлое становится моим, только находя каким-то образом место в настоящем, снова превращаясь в настоящее. Как нет и не может быть в одно и то же время вещи и сознания вещи, так нет и не может быть в одно и то же время прошлого и его сознания, и невозможно это по одной и той же причине: в созерцании, осуществляемом с помощью совпадения и слияния, все, что относится к бытию, лишено опыта, а все, что относится к опыту, лишено бытия. Истинно же то, что опыт совпадения может быть, как часто говаривал Бергсон, только «частичным совпадением». Но что это за совпадение, являющееся всего лишь частичным? Это всегда уже превзойденное или всегда еще предстоящее совпадение, опыт, который вспоминает о невозможном прошлом или предвосхищает невозможное будущее, который неожиданно выныривает из бытия или собирается в него воплотиться; это «опыт бытия», но не само бытие, опыт, который, таким образом, не является реальным совпадением или реальным слиянием двух позитивных терминов, или двух элементов сплава; это новое покрытие (recouvrement), подобное покрытию полости или рельефа, которые остаются различными под этим покрытием. Возникая после мира, природы, жизни и мышления и находя их уже конституированными, философия вопрошает об этом предваряющем ее сущем и вопрошает саму себя о своем отношении к нему. Философия является возвращением к себе и ко всем вещам, но не возвращением к тому непосредственному, которое удаляется от нас в той мере, в какой она хочет к нему приблизиться и в нем раствориться. Непосредственное находится в горизонте и должно таким образом мыслиться, и именно благодаря этой дистанции оно остается самим собой. Имеется опыт видимой вещи как предшествующей в своем существова-

нии моему видению, но этот опыт не является слиянием, совпадением: так как мои глаза, которые видят, и мои пальцы, которые осуществляют прикосновение, могут быть также увидены и, соответственно, стать осознанными, и в этом смысле они видят и касаются изнутри, а наша плоть покрывает и даже охватывает все видимые и осязаемые вещи, которыми она, тем не менее, окружена; поэтому-то мир и я находимся друг в друге, и ни *percipere*⁶⁵, ни *percipi*⁶⁶ не обладают первенством, но между ними имеется одновременность или даже запаздывание. По той причине, что вес естественного мира — это уже вес прошлого. И всякий ландшафт моей жизни, поскольку он является не блуждающей толпой ощущений или системой эфемерных суждений, а сегментом длящейся плоти мира, несет в себе, поскольку он видим, кроме моей еще и зародыши других точек зрения, и видимое, которое я вижу, о котором я говорю, если даже это не Гиметт⁶⁷ и не дельфийские платаны, является нумерически тем же самым, которое видели, о котором говорили Платон и Аристотель. Когда я снова обнаруживаю действительный мир, каков он есть под моими руками, перед моими глазами и около моего тела, то я нахожу гораздо больше, чем какой-то объект: это бытие, частью которого является мое видение, — видимость, гораздо более древняя, чем мои операции или мои акты. Но это не означает, что я и мир сливаемся или совпадаем, наоборот, мое тело, благодаря своего рода вскрыванию, открывается как состоящее из двух частей, и между моим телом как увиденным и моим телом как видящим, как осязаемым и как осязающим обнаруживается перекрытие (*recouvrement*) или наложение, такое, которое заставляет сказать, что вещи переходят в нас, точно так же как и мы — в них. Наша интуиция является рефлексией, говорил Бергсон, и был прав. Общее между его интуицией и рефлексивными философиями — это своего рода невинный предрассудок, что тайна бытия заключается в целостности, которая находится по-

зади нас. Интуиции, как и всем рефлексивным философиям, недостает как раз двойственного отношения, выраженного в тождестве возвращения к себе и выхождения из себя, переживания и дистанции. Возвращение к непосредственно данному и немедленное погружение в опыт, безусловно, являются девизом философии в сравнении с наивным познанием. Но прошлое и настоящее, сущность и факт, пространство и время не являются *данными* в одном и том же смысле, и ни одно из них не дано в смысле совпадения. «Первоначальное» не относится к одному единственному типу, и оно не располагается целиком и полностью позади нас; восстановление истинного прошлого, того, что нам предшествовало, не является содержанием всей философии. Переживаемое — не плоско, у него есть глубина, измерение; это не непрозрачный слой, с которым мы могли бы смешаться. Призывать к первоначальному можно в разных направлениях: первоначальное раскалывается (*éclater*), и философия должна сопровождать этот раскол, это не-совпадение, эту дифференциацию. Трудности, связанные с совпадением, не являются всего лишь фактическими трудностями, не затрагивающими сам принцип. В связи с созерцанием сущностей мы уже столкнулись с системой двойной истины, которая является также системой двойной лжи: так как то, что истинно *в принципе*, никогда не будет истинным *фактически*, и, наоборот, фактическая ситуация никогда не установит принципов, то есть каждая из этих двух инстанций выносит приговор другой, но приговор с отсрочкой, сохраняя за противоположной инстанцией компетентность в ее сфере. Если совпадение всегда бывает только частичным, то нельзя определять истину как тотальное или действительное совпадение. И если у нас есть идея самой вещи и самого прошлого, необходимо, чтобы ей соответствовало нечто из фактического. Необходимо, таким образом, чтобы расхождение, без которого опыт вещи или прошлого приходит к нулевой точке,

было также и открытостью самой вещи и самому прошлому, и чтобы эта открытость принадлежала самому определению расхождения. В таком случае то, что дано, — это не голая вещь или само прошлое, каким оно было в свое время; это вещь, готовая к тому, чтобы быть увиденной, беременная — и принципиальным образом, и фактически — всевозможными точками зрения, из которых и можно ее увидеть; это прошлое, каким оно было однажды, «*плюс*» необъяснимое изменение, странная дистанция, привязанная — и принципиальным образом, и фактически — к воспоминанию, которое ее преодолевает, но не отменяет. То, что имеется, — это не принципиальное или только предположительное совпадение и не фактическое не-совпадение, не плохая или несостоявшаяся истина; это привативное не-совпадение, совпадение издалека, расхождение и что-то в роде «хорошей ошибки».

Именно язык позволяет увидеть наилучшим образом, как не нужно и как нужно возвращаться к самим вещам. Если мы задумаем снова обрести естественный мир или время с помощью совпадения, совпасть с нулевой точкой, которую мы видим где-то там, или с чистым воспоминанием, которое из глубины нас самих управляет нашими воспоминаниями, то в таком случае язык окажется движущей силой ошибок, поскольку он разрежет непрерывную ткань, живо связывающую нас с вещами и прошлым, и расположится между ними и нами как экран. Философ говорит, но в этом его слабость, и слабость необъяснимая: ему следовало бы умолкнуть и переживать совпадение в тишине, а также вернуться внутри бытия к уже существовавшей в готовом виде философии. Все же происходит с точностью наоборот, как если бы философ хотел облачить в слова то определенное молчание, которому он внимает в себе. Весь его «труд» является таким абсурдным усилием. Он пишет, чтобы высказать свой контакт с бытием; и он его не высказывает, да и не может высказать, поскольку речь идет о молчании.

И тогда он начинает сначала... Необходимо, в таком случае, согласиться с тем, что язык не является всего лишь противоположностью истины, или совпадения, которая имеется или могла бы в нем иметься, — и именно такой язык и разыскивает философ: язык совпадения, способ заставить заговорить сами вещи. Это был бы язык, который организывает не философ, это были бы слова, которые не он соединяет и которые объединяются сквозь него благодаря естественному смещению смысла и тайному движению метафоры, — и учитывался бы, в таком случае, не манифестируемый каждым словом и каждым образом смысл, но побочные отношения и родственные связи, которые внутренне присущи оборотам речи и взаимозаменяемости слов. На необходимости такого рода языка для философа и настаивал сам Бергсон. Но нужно видеть и следствия такого требования: если язык не является с необходимостью обманщиком, то и истина не является совпадением, не является немой.

Необходимо взять язык в его живом или зарождающемся состоянии, со всеми его референциями, с теми, которые располагаются позади него и связывают его с немymi вещами, к которым он обращается, и теми, которые он отсылает вперед и которые образуют мир изреченных вещей, — с его движением, с его тонкостями, с его обращениями, с его жизнью, которая выражает и умножает жизнь голых вещей. Язык — это жизнь, наша жизнь и их жизнь. Но не *такой*, который захватывает жизнь и оставляет ее за собой: о чем он мог бы говорить, если бы имелись только изреченные вещи? Ошибка семантических философий заключается в том, что они замыкают язык на самом себе, как если бы он только и говорил, что из себя: он же только и жив тишиной; все, что мы предлагаем другим, прорастает в этой огромной немой стране, которая нас не оставляет. Но поскольку философ в себе самом испытывает потребность говорить, а также рождение речи как пузыря в глубине своего немого опы-

та, то ему лучше, чем кому-то еще, известно, что переживание — это проговоренное переживание, и что рожденный в этой глубине язык является не маской бытия, а — если удастся снова ухватить его со всеми корнями и кроной — наиболее надежным его свидетелем. Такой язык не пресекает непосредственности, имеющей без него совершенный вид, но само видение, само мышление, как уже было сказано, «структурированы как язык»⁶⁸ и суть *артикуляция*⁶⁸ до письма, явление чего-то там, где до того ничего не было или где было нечто другое. Проблема языка оказывается всего лишь региональной проблемой, если язык рассматривается в совершенно готовом состоянии, в качестве вторичной и эмпирической операции по переводу, кодированию и декодированию, в качестве искусственных языков и технического отношения звука и смысла, которые оказываются связанными друг с другом только благодаря экспрессивному соглашению и являются, таким образом, в идеале отделимыми друг от друга. Если же, напротив, предметом рассмотрения оказывается говорящий язык (*la parole parlante*), практически естественное принятие языковых конвенций тем, кто живет в языке, скручивание в язык видимое и переживаемое, обмен между артикуляциями сего немощного ландшафта и артикуляциями его речи, наконец, тот действующий язык, который не нуждается в том, чтобы быть прсведенным в значения и мысли, тот язык-вещь, который имеет силу оружия, имеет вид действия, оскорбления и соблазна, так как обнажает все глубочайшие отношения переживаемого, из которых он возникает, и является языком жизни и действия, но также и литературы и поэзии, — то такой логос является абсолютно универсальной темой, самой темой философии. Тогда и сама философия является языком, покоится на языке; но это не лишает ее ни права говорить о языке, ни

⁶⁸ Ж. Лакан.

права говорить о языковой деятельности и о немом мире, которые она удваивает. Напротив, она является действующим языком, тем языком, который может знать себя только изнутри и благодаря практике, который открыт вещам и призывается голосами молчания, а также продолжает попытку артикуляции, составляющей бытие всего сущего.

Определение философии и как разыскания сущностей, и как слияния с вещами в равной мере является впадением в заблуждение, притом что оба эти заблуждения не сильно отличаются друг от друга. Обращаются ли, как в первом случае, к сущностям, еще более чистым оттого, что тот, кто их видит, не принимает участия в мире и рассматривает их из глубины ничто, или же, как во втором случае, стремятся смешаться с существующими вещами в той же самой точке и в то же самое мгновение, где они существуют, — эти бесконечная дистанция и абсолютная близость выражают двумя способами, способом обозрения и способом слияния, одно и то же отношение к самой вещи. Таковы две разновидности позитивизма. Располагаются ли на уровне высказываний, которые представляют собой присущий сущностям порядок, или же обустраиваются в молчании вещей, доверяются ли абсолютным образом речи или, наоборот, абсолютно ей не доверяют, — игнорирование проблемы речи означает здесь игнорирование всякого опосредования. Философия ограничивается исключительно планом идеальности или же планом существования. В обоих случаях стремятся к тому, чтобы нечто — внутренняя адекватность идеи или тождество вещи себе — закупоривало взгляд, и таким образом мышление далее, горизонтное мышление исключалось или делалось подчиненным. То, что всякое сущее являет себя на дистанции, которая не препятствует знанию, а, наоборот, выступает его гарантом, вообще не обсуждается. То, что актуальное присутствие мира является

также актуальным присутствием его плоти для моей плоти, что я «исхожу из нее» и все-таки не являюсь ею, именно это забывается сразу после проговаривания — и метафизика остается совпадением. То, что существует эта толща плоти между нами и «твердым ядром» бытия, не вмешивается в определение последнего: эта толща относится на мой счет, оказывается муфтой не-бытия, которую субъективность всегда носит вокруг себя. Понимается ли наше отношение к бытию как бесконечная дистанция или абсолютная близость, как отрицание или как тождество, это отношение, таким образом, в равной мере игнорируется. Его недостает в обоих случаях, поскольку полагают, что его можно обеспечить, максимально приближаясь к сущности или вещи. При этом забывают, что это фронтальное бытие перед нами — мы ли его полагаем, или оно полагается в нас в качестве полагемого-бытия — является принципиально вторичным, прорезанным в горизонте, который не есть ничто, но и не возникает из композиции. При этом забывают, что наша открытость, наше фундаментальное отношение к бытию, которое способствует тому, что мы не можем делать вид, что не существуем, не могли бы возникнуть в порядке полагемого-бытия, так как именно оно учит нас — правильно или ошибочно — тому, что полагемое-сущее — это не ничто и что тот или иной опыт всегда тесно прилегает к другому опыту; что наши восприятия, наши суждения, все наше знание мира могут быть изменены или, словами Гуссерля, перечеркнуты, но не отменены, и что в ситуации сомнения по их поводу появляются другие, более истинные восприятия и суждения именно благодаря тому, что мы находимся в бытии и что имеется нечто. Бергсон высказался в том духе, что фундаментальное знание — это не такое знание, которое стремится словно бы в тисках держать время, фиксировать и определять его посредством отношений между его частями, измерять его; напротив, время дает самое себя тому, кто хочет лишь «ви-

деть его»¹ и кто, именно потому что отказался от его схватывания, посредством видения соединяется с его внутренним напором: идея же слияния, или совпадения, чаще всего занимает место отсылки к теории философской жизни или философского видения как максимума истинной близости по отношению к вскрывающемуся (*en déhiscence*) бытию... Необходимо снова возвратиться к этой идее близости благодаря дистанции, интуиции как выслушивания или ощупывания толщи, видения, которое есть видение себя, оборачивание себя на себя, которое-то и ставит под вопрос «совпадение».

На этом пути становится, наконец, понятно, что же такое философское вопрошание. Это не {вопрос} *an sit* и не сомнение, в которых бытие под-разумевается, как и не «я знаю, что ничего не знаю», сквозь которое уже просвечивает абсолютная достоверность идей; это — истинное «что же я знаю», совершенно непохожее на идентичный вопрос Монтеня. Так как вопрос «что же я знаю» может быть и простым призывом к разъяснению вещей, которые мы уже знаем без всякого исследования идеи знания. Таким образом, это один из вопросов познания, к которым относится, к примеру, и вопрос «где я», в случае которого колеблются только при наименовании сущего, такого, как пространство или знание, притом что само сущее берется в качестве очевидного в себе. Но уже тогда, когда я использую вопрос «что же я знаю» внутри какой-то фразы, возникает другой вид вопроса, так как он начинает выходить за пределы самой идеи знания и ссылается на неизвестное мне интеллигибельное место, где и должны обнаружиться факты, примеры и идеи, которых мне недостает; вопрос этого вида намекает, что вопросительная форма является не производной — возникающей с помощью инверсии или обращения из индикатива и утвердительной формы, — как и не скрытым

¹ *La Pensée et le Mouvant* [Alcan, Paris, 1934, p. 19].

или ожидаемым утверждением или отрицанием, а исходным способом присмотреться к чему-то, так сказать, *вопросом-знанием*, который принципиально не может быть преодолен никаким высказыванием или «ответом» и который поэтому, возможно, является подлинным модусом нашего отношения с бытием, как если бы оно было немым или сдержанным участником нашего диалога. Вопрос «*что я знаю*» — это не просто вопрос о том, что такое знание, и не только вопрос о том, кто я такой, но и, в конце концов, вопрос о том, что имеется или даже что такое *имеется*. Эти вопросы требуют не предъявления чего-то изреченного, таким образом приходящего к своему концу, но разоблачения бытия, которое не является полагаемым, поскольку оно не нуждается в полагании и поскольку оно молча располагается позади всех наших утверждений, отрицаний и даже всех сформулированных нами вопросов, но не таким образом, что речь идет об их забвении в их молчании или о заключении бытия в тюрьме нашей болтовни, а потому, что философия является превращением молчания в речь и наоборот: так как «начало есть чистый и, так сказать, еще погруженный в немоту опыт, который теперь нужно еще заставить без искажений выразить в словах свой собственный смысл»*.

* Husserl, *Méditations cartésiennes, trad. fr., Vrin, Paris, 1947.* [Ср.: Гуссерль Э. Картезианские медитации. СПб., 1998. С. 105. — Прим. перев.]

Если верно, что философия с момента провозглашения себя рефлексией или совпадением заранее предполагает то, что только собирается найти, то ей необходимо еще раз все начать с начала, отбросить инструменты рефлексии и интуиции и обустроиться в том месте, где эти инструменты еще не различимы: в многообразии опыта, который еще не «обработан» и дает нам сразу и вперемешку «субъект» и «объект», существование и сущность и, таким образом, обеспечивает философию средствами для их нового определения. Видение, речь и даже мышление — правда, с некоторыми оговорками, что с момента абсолютного отлучения мышления от речи мы уже оказываемся в режиме рефлексии, — являются такого рода опытами, неопровержимыми и загадочными одновременно. Это многообразие опыта имеет название во всех языках, но такое, которое во всех языках собирает в пучок значения — ростки прямого и косвенного смысла. В результате, такого рода названия отличаются от научных, которые проливают свет, приписывая тому, что названо, описанное значение; названия же опыта являются скорее повторным знаком и настойчивым призывом мистерии, настолько же знакомой, насколько и необъяснимой, и света, который, освещая все остальное, оставляет в темноте свое собственное начало. Если бы мы смогли снова обнаружить в исполнении видения и речи хотя бы некоторые из живых референций, которые предписывают видению и речи их предназначение в языке, то, возможно, они научили бы нас тому, как создать наши новые инструменты, а для начала помогли понять смысл нашего собственного исследования, самого нашего вопрошания.

Видимое вокруг нас кажется покоящимся в себе самом. Как если бы наше видение создавало себя в сердцеви- не видимого, или как если бы между ним и нами была связь столь же тесная, что и связь между морем и пля- жем. И тем не менее невозможно, чтобы мы растворились в нем или чтобы оно перешло в нас, так как в таком случае видение исчезает в момент своего возникновения — ввиду исчезновения либо видящего, либо видимого. То, что в таком случае имеется, — это не тождественные са- мим себе вещи, которые даются видящему только постфак- тум, и не видящий, поначалу пустой и только затем открывающийся вещам. То, что имеется, — это нечто, к которому мы можем приблизиться, только оцупывая его взглядом; это вещи, которые мы не можем и мечтать увидеть «совер- шенно обнаженными», так как сам взгляд их окутывает и одевает своей плотью. Как же, в таком случае, становит- ся возможным, что взгляд оставляет вещи на своих мес- тах и что наше видение вещей кажется нам исходящим из них, а увиденное бытие оказывается для вещей всего лишь деградацией их возвышенного бытия? Что это за таинственная сила цвета, что за редкая способность ви- димого, благодаря которой оно, располагаясь на краю моего взгляда, тем не менее является чем-то значительно большим, чем просто коррелятом моего видения, — ведь именно оно предписывает мне видение как продолжение своего суверенного существования? Откуда берется то, что, оборачивая вещи, мой взгляд не скрывает их и, на- конец, облачая, их разоблачает?*

* Приведенные здесь строки были взяты в скобки и включены в сам текст: потому что взгляд сам является воплощением видящего в видимом, поиском самого себя в видимом, к которому он и ПРИЧАСТЕН, — потому что видимое мира не обернуто в КАЧЕСТВО, но является тем, что находится между качествами, является соединительной тканью внешних и внутренних горизонтов — и как плоть дается плоти, так и видимое имеет свое бытие из себя (aséité) и все-таки является моим — Плоть как Sichtigkeit™ и общность. → Отсюда видение является вопросом и ответом... Откры-

Для начала необходимо понять, что этот красный цвет перед моим взором не является, как обычно говорят, *качеством*, пленкой бытия без толщины, одновременно очевидным и не поддающимся расшифровке посланием, которое получили или не получили и о котором — если его получили — известно все, что только можно знать, и о котором в целом ничего невозможно сказать. Цвет требует прояснения, пусть и в сжатой форме; он неожиданно показывается из менее определенной и более обобщенной красноты, которой был захвачен и в которой увязал мой взгляд до того, как *зафиксировать* цвет, как удачно говорят. И если теперь, когда я его зафиксировал, мой взгляд углубляется в него, в его фиксированную структуру, или когда взгляд снова начинает блуждать, то *качество* опять принимает на себя свое атмосферическое существование. Его точная форма соединяется с какой-то определенной шерстистой, металлической или пористой (?) конфигурацией или текстурой, и он теряет в весе в сравнении со всем тем, что принимает в нем участие. Словами Клодселя это выглядит примерно следующим образом: определенный синий цвет моря синий настолько, что только кровь могла бы быть более красной. Цвет является, таким образом, вариантом в другом вариативном измерении: в измерении его отношений с окружением. Этот красный цвет является тем, что он есть, только связывая себя со своего места с другими красными цветами вокруг себя, с которыми он составляет констелляцию; или с другими цветами, над которыми он преобладает или которые преобладают над ним, которые он к себе притягивает или которые притягивают его, которые он отталкивает

вание посредством плоти: два листка моего тела и листки видимого мира... Видимость имеется между этими вклинившимися листками... Мое тело как модель вещей и вещи как модель моего тела: тело, привязанное к миру всеми своими частями, рядом с ним → все это должно означать: мир, плоть — это не факт или сумма фактов, а место вписывания истины: ошибочное перечеркнуто, но не отменено.

или которые отталкивают его. Короче говоря, это определенный узел в утке одновременности и последовательности. Это конкретизация видимости, но не атом. Приводя более веский аргумент, можно сказать, что красное платье держится всеми фибрами за ткань видимого и через нее — за ткань невидимого бытия. Расстановка знаков препинания в поле красных вещей, таких как черепица крыши, флажок дежурных по переезду и знамя революции, некоторые земли близ Экса и на Мадагаскаре, имеет место также и в поле красных платьев, к которым относятся вместе с женскими платьями профессорские и епископские мантии, а также мантии генеральных адвокатов — что имеет силу и для поля украшений и униформ. И их красный цвет в буквальном смысле слова не остается одним и тем же, когда обнаруживается в той или иной констелляции и изменяется в зависимости от того, оседает ли в нем чистая сущность революции 1917 года, или чистая сущность вечной женственности, или общественного обвинителя, или одетых по-гусарски цыган, царствовавших двадцать пять лет тому назад в ресторанах на Елисейских полях. Какой-то определенный красный цвет присущ также и ископаемому чудовищу из глубин поображаемых миров. И если учесть всех соучастников, то можно заметить, что голый цвет и, в целом, видимое — это не кусок абсолютно твердого, неделимого бытия, данного в голом виде видению, которое в таком случае может быть только тотальным или никаким. Это, скорее, разновидность пролива между всегда разверстыми внешними и внутренними горизонтами; нечто, осторожно касающееся различных регионов расщепленного или видимого мира и позволяющее им резонировать на расстоянии; определенная дифференциация, эфемерная модуляция этого мира, и, таким образом, в меньшей мере цвет или вещь, чем различие между вещами и цветами; моментальная кристаллизация окрашенного бытия или видимости. Между так называемым многообразием цвета и многооб-

разием видимого можно обнаружить ткань, которая их дублирует, поддерживает, питает и которая сама не есть вещь, но возможность, латентность и *плоть* вещи.

Если же вновь обратиться к видимому, то можно констатировать, что он не может пониматься по аналогии или на основе расплывчатого сравнения, а должен быть рассмотрен в буквальном смысле слова. Взгляд, сказали мы, окутывает, ощупывает видимые вещи и прилегает к ним. Он движется на свой манер и в своем прерывистом и властном стиле, как если бы между ним и вещами была предустановленная гармония и как если бы он знал вещи еще до того, как о них узнать. И тем не менее зафиксированные точки зрения не являются совершенно произвольными: я рассматриваю не хаос, а вещи, и таким образом, в конце концов, невозможно сказать, кто всем управляет: взгляд или вещи. Что же это за predominance видимым, что за искусство его вопрошания согласно его же воле, что за вдохновенная экзегеза? Возможно, мы могли бы найти ответ в тактильном ощупывании, когда спрашивающий и спрашиваемое наиболее приближены друг к другу и чьим примечательным вариантом является, в конечном счете, ощупывание взглядом. Чем обусловлено то, что совершаемые моими руками движения обладают именно этой интенсивностью, этой скоростью и этим направлением, которые-то и позволяют мне почувствовать гладкие и шсроховатые структуры? Необходимо, чтобы между обследованием и тем, что оно мне сообщает, между моими движениями и тем, чего я касаюсь⁷¹, существовало некоторое принципиальное отношение, некоторое родство, благодаря которому они были бы не просто — как псевдоподобия амебы — расплывчатыми и эфемерными деформациями телесного пространства, а приобщением и открытостью к тактильному миру. Последние становятся возможными только в том случае, если моя оощуаемая изнутри рука в то же самое время будет доступна и снаружи, к примеру будет оощута для моей второй руки; если

она займет место среди вещей, которых касается, и в определенном смысле окажется одной из этих вещей и, в конце концов, откроется осязаемому бытию, частью которого она также является. Благодаря этому перекрещиванию и ней того, кто осуществляет касание, и того, кто его испытывает, ее собственные движения сливаются с универсумом, к которому они обращены с вопросом, и переносятся на ту же карту, на которую нанесен и он. Обе системы прилегают одна к другой, как две половинки апельсина. Не иначе дело обстоит и с видением, за исключением того, что в случае видения обследование и полученные сведения не относятся «к одному и тому же смыслу». Но такое разграничение различных чувств неглубоко. Так, уже в рамках «касания» мы только что обнаружили три вида опыта, которые предполагают друг друга, три измерения, которые пересекаются, но при этом различны: осязание гладкости и шероховатости, осязание вещей — пассивное ощущение тела и его пространства, и, наконец, истинное осязание осязания, когда моя правая рука касается левой руки, в то время как та ощупывает вещи. Благодаря последнему виду осязания «субъект осязания» попадает в ранг осязаемого и спускается к вещам так, что осязание начинает творить себя из середины мира и как будто в вещах. Массивное чувство, которое я получаю, ощущая ту камеру, в которую заточен, и контроль извне, осуществляемый одной моей рукой над другой, настолько же отличаются друг от друга, насколько движения моих глаз отличаются от изменений, которые они производят в видении. И как, наоборот, всякий опыт видимого мне всегда уже дан в контексте движений моего взгляда, точно так же и видимый спектакль принадлежит осязанию не в большей и не в меньшей степени, чем «тактильные качества». Нам необходимо привыкнуть думать, что всякое видимое выкроено из осязаемого, а любое тактильное сущее призвано каким-то образом к видимости, что существует отношение захвата, вторжения не только между осязаемым

и осязающим, но и между осязаемым и видимым, которое инкрустировано в это осязаемое, как и наоборот, осязаемое не есть несбытие видимости — оно невозможно без визуального существования. Поскольку одно и то же тело видит и прикасается, видимое и осязаемое принадлежат одному и тому же миру. Слишком редко привлекает внимание то чудесное обстоятельство, что любое движение моих глаз, тем более любое перемещение моего тела, занимает место в том же самом видимом мире, который я детализирую и исследую с помощью глаз, как и наоборот, всякое видение имеет место где-то в тактильном пространстве. Имеется удвоенное и перекрестное выдвигание видимого в осязаемое и осязаемого — в видимое, при этом обе карты заполняются и все-таки не совпадают. Обе части являются целыми частями и, тем не менее, не покрывают друг друга.

Таким образом, даже не затрагивая собственные импликации видящего и видимого, мы уже знаем, что, поскольку видение есть ощупывание взглядом, необходимо, чтобы оно также вписывалось в порядок бытия, который оно нам разоблачило, и чтобы тот, кто рассматривает, не был чужд самому себе в мире, который он рассматривает. Поскольку я вижу, необходимо (как отлично демонстрирует это двойной смысл слова видеть), чтобы видение дублировалось с помощью дополнительного, или другого, видения: видения меня самого извне, каким видел бы меня другой, обустроившийся в середине видимого и осуществляющий его рассмотрение из определенного места. Оставим на некоторое время в стороне вопрос, как далеко заходит это тождество видящего и видимого и обладаем ли мы полным опытом этого тождества, или же ему чего-то недостает, тогда — чего? В настоящий момент нам достаточно констатировать, что тот, кто видит, может обладать видимым только в том случае, если он им одержим, если он *состоит из него*^{*}, если он принципиальным обра-

* На полях: Unpräsentierbarkeit⁷² — это плоть.

зом — согласно предписаниям артикуляции взгляда и вещей — является одной из видимых вещей, будучи способным при этом видеть^{*} их благодаря своеобразному оборачиванию.

Теперь становится понятным, почему мы видим сами вещи на их месте, где они находятся, и согласно их бытию, которое, конечно же, гораздо больше их бытия-воспринятыми, и в то же самое время оказываемся удаленными от них всей толщиной нашего взгляда и тела. Потому что эта дистанция не является противоположностью этой близости, а глубинным образом согласована с нею, синонимична ей. Потому что толщина плоти между видящим и вещью является конститутивной как для видимости, присущей вещи, так и для телесности, присущей видящему; она выступает не преградой между ним и сью, а средством коммуникации. Я нахожусь в сердце видимого и удален от него по одной и той же причине: видимое обладает толщиной и, в таком случае, естественным образом предопределено для того, чтобы стать увиденным с помощью тела. То неопределяемое, что содержится в *качестве*, в цвете, является всего лишь его лаконичным и решительным способом давать целыми горстями в единственном нечто, в единственном звуке бытия состоявшиеся и только предстоящие точки зрения. И я как видящий тоже обладаю глубиной, прислоняясь к тому же самому видимому, которое я вижу и которое снова замыкается за моей спиной, о чем мне хорошо известно. Толща тела, будучи далекой от того, чтобы соперничать с толщиной мира, является, тем не менее, единственным средством, которое у меня есть, чтобы добраться до сердца вещей: превращая себя в мир, а вещи — в плоть.

Тело, поставленное между, само является не вещью, промежуточной материей или соединительной тканью, а

* На полях: видимое не является нулевой точкой осязаемого, а осязаемое — нулевой точкой видимости (отношение захвата).

ощутимым для себя, что приводит нас не к абсурдной мысли — к цвету, который видит себя, и к поверхности, которая себя касается, — а к парадоксу. Этот парадокс: целое цвета и поверхностей, в которых обитают касание и видение и, таким образом, *экземплярное осязаемое*, — предлагает тому, кто обитает в нем и ощущает его, средство для ощущения всего того, что за его пределами походит на него, таким образом, что, втянутый в ткань вещей, он натягивает на себя всю эту ткань, воплощается в нее и тем же самым движением сообщает вещам, которыми он замыкается, это тождество без напластования, это различие без противоречия, это расхождение внутреннего и внешнего, которые и конституируют его врожденную тайну.* Тело напрямую объединяет нас с вещами посредством собственного онтогенеза, плотно соединяя между собой оба наброска, из которых оно состоит, обе свои губы: осязаемую массу, которой оно является, и массу осязаемого, в которой оно рождается, отделяясь от нее, и которой в качестве видящего оно остается открытым. Способно на это тело и только тело, поскольку оно является бытием с двумя измерениями, приводящими нас к самим вещам, которые являются не плоским сущим, а сущим с глубиной, недостижимым для обозревающего его свысока субъекта и открывающим себя, если это вообще возможно, только тому, кто сосуществует с ним в том же самом мире. Когда мы говорим о плоти видимого, то не намереваемся создавать антропологию, описывать мир, охваченный всеми нашими проекциями и связанный с тем, что может быть скрыто под человеческой маской.

* Приведенные здесь строки были взяты в скобки и включены в сам текст: можно сказать, что мы воспринимаем сами вещи, что мы суть мир, который мыслит самого себя, — или что мир находится в сердце нашей плоти. В любом случае, признавая отношение тело-мир, мы приходим к разветвлению моего тела и к разветвлению мира и к соответствию его внутренней и моей внешней, его внешней и моей внутренней сторон.

Напротив, мы хотим сказать, что плотское бытие как бытие глубин со многими листками или со многими лицами, как бытие латентного состояния (*de latence*) и как предъявление определенного отсутствия является прототипом бытия, чрезвычайно примечательным вариантом которого является наше ощущающе-ощушаемое тело, но конститутивный парадокс которого дает о себе знать уже во всяком видимом: уже куб собирает в себе несовместимые (*impossibles*) *visibilia*⁷³, как и мое тело является одновременно феноменальным и объективным телом, и если он, в конце концов, *есть*, то, как и мое тело, только благодаря насильственному акту. То, что называется видимым, — это, как мы уже говорили, качество, несущее в себе зародыш некоторой текстуры, поверхность некоторой глубины, срез (*une coupe*) массивного бытия, зернышко или частичка, несомая волной бытия. И поскольку тотальное видимое всегда находится позади, после или между аспектами, которые видят в нем, то доступ к нему возможен только через опыт, который, как и оно, находится целиком вне самого себя: именно таким образом, а не будучи носителем познающего субъекта, наше тело для нас властвует над видимым, но не объясняя и не проясняя его, а только сгущая тайну его рассеянной видимости; и речь здесь идет, конечно же, о парадоксе бытия, а не о парадоксе человека. Можно здесь возразить, что между обеими «сторонами» нашего тела — между телом как ощущаемым и телом как ощущающим, в другом месте названными нами объективным и феноменальным телом, — имеется скорее пропасть, чем расхождение, которая-то и отделяет В-себе от Для-себя. Это действительно вопрос, и мы не хотим от него уклоняться, — вопрос о том, как ощущающе-ощушаемое может быть также и мышлением? Однако пока мы лишь пытаемся сформулировать наши первые понятия, по возможности избегая классических тупиковых ситуаций; мы не должны принимать во внимание трудности, которые могут вызвать

эти понятия, если мы захотим сопоставить их с *cogito*, которое само еще должно быть пересмотрено. Так, да или нет: обладаем ли мы телом, то есть не объектом перманентного мышления, а плотью, которая страдает, когда ей причиняют боль, и у которой есть руки, осуществляющие прикосновение? Мы знаем ответ: для касания недостаточно рук, однако сделать на одном этом основании вывод, что наши руки не осуществляют прикосновения и возратить их миру объектов и инструментов, означает, признавая раздвоение на субъект и объект, заранее отказаться от понимания осязаемого и лишиться себя его света. Мы же, напротив, предлагаем для начала поймать его на слове. Ибо мы утверждаем, что наше тело — это существо с двумя листками: с одной стороны, вещь среди вещей, с другой же — то, что их видит и касается; мы утверждаем, далее, поскольку это очевидно, что оно объединяет в себе эти два свойства и что его двойственная принадлежность порядку «объекта» и порядку «субъекта» открывает нам совершенно неожиданные отношения между двумя этими порядками. Если тело и обладает этим двойным отношением, то не по непонятной случайности. Оно учит нас тому, что одно отношение требует другое отношение. Поскольку если тело — это вещь среди вещей, то вещь в более сильном и более глубоком смысле: так как оно, как мы уже говорили, *является одним из них*, а это значит выделяется из них и таким образом от них отрывается. Тело не является просто *de facto* *увиденной* вещью (я не вижу своей спины), оно является видимым *de jure*, оно попадает в поле зренья, что одновременно неизбежно и отсрочено. И напротив, если оно касается чего-то и видит, то это не означает, что видимые вещи располагаются перед ним как объекты: они вокруг него, они даже проникают в его оболочку, они — в нем, они извне и изнутри покрывают его взгляды и его руки. И если оно касается и видит их, то только потому, что, будучи само — в качестве видимого и осязаемого — из их семейства, оно использует

ся своим бытием как средством для участия в их бытии и потому, что каждое из этих двух родов сущего является для другого архетипом, и потому, что тело относится к порядку вещей в той же мере, в какой мир является универсальной плотью. Таким образом, нельзя даже сказать, как мы только что это сделали, что тело состоит из двух листков, один из которых, относящийся к «ощутимому», жестко соединен с остальным миром; нет в теле двух листков или двух пластов, оно по существу не является ни просто увиденной вещью, ни просто видящим, а есть то блуждающая, то стянутая в себе Видимость, и на этом основании оно не находится в мире и не имеет в своем владении — как в своей собственной оболочке — свос видение мира. Оно видит сам мир, мир всех, не нуждаясь при этом в выходе из «себя», так как оно не является целиком в себе, так как его руки, его глаза являются не чем иным, как этим отношением эталона видимого и осязаемого ко всему тому, на что оно походит и свидетельствует, чего оно собирает посредством магии, каковой и являются сами видение и касание. Разговор о листках или пластах — это все еще выравнивание и расположение рядом друг с другом под рефлексивным взглядом того, что сосуществует в живом и стоящем на ногах теле. Если обратиться к метафорам, то лучше сказать, что осязаемое и осязающее тело — это как оборотная и лицевая стороны, или как два сегмента, возникающие в результате пересечения шара плоскостью, так что верхний сегмент возникает в результате движения слева направо, а нижний — в результате движения справа налево относительно одной и той же плоскости. Итак, все, что говорится об осязаемом теле, отражается на всем осязаемом целиком, частью которого и является осязаемое тело, а также на мире. Если тело является одним в этих двух фазах, то оно сливается со всем осязаемым в целом и одновременно само воплощается в «Осязаемом в себе». В таком случае нам необходимо отбросить вековые предрассудки, которые

помещали тело в мир, а видящего — в тело, или, наоборот, мир и тело — в видящего как в коробку. Но где нам провести границу между телом и миром, если мир является плотью? Куда в теле поместить видящего, если совершенно очевидно, что в теле находится только «мрак, наполненный до отказа органами», то есть снова только видимое? Увиденный мир не находится «в» моем теле, а мое тело не находится, в конце концов, «в» видимом мире исходя из одного и того же основания: плоть прилегает к плоти, и ни мир ее не окружает, ни она — мир. Это участие в видимом и породнение с ним, а не окончательное охватывание видением видимого или видимым видения. Пленка на поверхности видимого существует только для моего видения и моего тела. Однако глубина под этой поверхностью заключает в себе мое тело и таким образом мое видение. Мое тело как видимая вещь включено в грандиозное зрелище. Но мое видящее тело поддерживает это видимое тело и вместе с ним все остальное видимое. Имеется, таким образом, обоюдное включение и вплетение (*entrelacs*) одного в другое. Или, скорее, если здесь отказываются — что следует сделать еще раз — от мышления посредством плоскостей и перспектив, то получают два круга или два водоворота, или же две сферы, которые являются концентрическими, когда я живу наивным образом, и которые оказываются слегка децентрированными друг по отношению к другу, как только я начинаю вопрошать...

Мы должны задаться вопросом, что нам собственно дает это странное примыкание видящего и видимого друг к другу. Видение и касание начинаются тогда, когда определенное видимое и определенное осязаемое возвращаются к видимому и осязаемому в целом, частью которого они являются, или когда они неожиданно оказываются *окруженными* видимым и осязаемым в целом, или когда между ними и им, благодаря их общению (*commerce*), образуются Видимость и Осязаемое в себе, которые в соб-

ственным смысле не принадлежат ни телу, ни миру, наподобие того как в двух стоящих друг против друга зеркалах рождаются две бесконечные серии вложенных друг в друга образов, которые в действительности не принадлежат ни одной из этих зеркальных поверхностей, так как каждый образ является всего лишь ответом на другой и образует с ним пару куда более реальную, чем каждый из образов по отдельности. Таким образом, видящий, будучи втянутым в то, что он видит, все еще видит самого себя: имеется фундаментальный нарциссизм всякого видения. И по той же самой причине то видение, которое он практикует, он также испытывает на себе и со стороны вещей, и по той же самой причине, как говорят многие художники, я чувствую себя рассматриваемым вещами, а моя активность оказывается идентичной пассивности, что и составляет второй, более глубокий смысл нарциссизма. Этот смысл заключается не в том, чтобы видеть извне контур тела, в котором обитают, как его видят другие, но прежде всего в том, чтобы быть увиденным посредством тела, существовать в нем, переселиться в него и быть соблазненным, уловленным, отчужденным посредством фантома, так что видящий и видимое воздают друг другу должное и больше невозможно понять, кто видит, а кто является увиденным. Именно эту Видимость, эту общность Ощутимого в себе, эту врожденную Мне самому анонимность мы только что назвали плотью (*chair*), и всем хорошо известно, что в традиционной философии нет понятия для ее обозначения. Плоть не является материей в смысле частиц бытия, которые складываются или следуют друг за другом, чтобы образовать многообразное сущее. И тем более видимое (вещи, как и мое тело) не является неизвестно каким «психическим» материалом, который бог знает как обретает бытие благодаря фактически существующим и воздействующим на мое фактическое тело вещам. Обобщая сказанное, видимое — это не факт и не сумма «материальных» или «духовных» фак-

тов. И тем более оно не является представлением для духа: дух не улавливается своими представлениями, он испытывает отвращение к этому включению в видимое, которое по своему существу принадлежит видящему. Плоть не является материей, не является духом, не является субстанцией. Чтобы ее назвать, необходимо обратиться к древнему понятию «элемента» в том смысле, в каком его использовали раньше, чтобы говорить о воде, воздухе, земле и огне, то есть в смысле *вещи вообще*, на полпути от пространственно-временного индивида к идее, в качестве разновидности воплощенного принципа, который вводит некоторый стиль бытия повсюду, где только можно обнаружить хоть какую-то его частичку. Плоть в этом смысле является «элементом» бытия: не фактом или суммой фактов — и тем не менее примыкает к *месту* и *теперь*. Более того: именно инаугурация *где* и *когда*, возможность и требовательность факта — одним словом, фактичность — и делает факт фактом. И в то же самое время именно фактичность наделяет факты смыслом и способствует тому, чтобы состоящие из частей факты располагались вокруг «нечто». Поскольку если имеется плоть, то есть если скрытая сторона куба испускает лучи в какой-то мере так же хорошо, как и та его сторона, которая находится перед моими глазами, и таким образом сосуществует с этой видимой стороной, и если я, видящий куб, также принадлежу видимому, являясь видимым где-то в другом месте, и если видимос и я вместе захвачены одним и тем же «элементом» (нужно говорить элементом видящего или видимого?), то такое сцепление, такая принципиальная видимость берут верх над всяким моментальным несогласием. Всякое видение и всякое частичное видимос, которые здесь по определению не удаются, заранее не аннулируются, что дало бы лакуну, а заменяются более точным видением и видимым согласно принципу видимости, который, словно благодаря ужасу пустоты, требует истинных видения и видимого не только в форме

заместителей их ошибок, но и в форме объяснения и от-носительного оправдания, так что они, как великолепно говорил Гуссерль, не вычеркиваются, а «перечеркиваются»... Таковы экстраординарные выводы, к которым приходят, когда видение принимают всерьез и спрашивают его. Конечно же, от такого вопрошания можно воздержаться и пойти дальше, что, однако, снова приведет нас к смутным, неотчетливым и неспросянным обрывкам этой онтологии видимого, примешанным ко всем нашим теориям познания, и прежде всего к тем, которые с грехом пополам поддерживаются существованием наук. Мы все еще размышляем по их поводу. Однако в рамках нашего первого эскиза речь идет только о том, чтобы мельком заглянуть в эту странную область, к которой вопрошание, собственно, и дает доступ...

Итак, данная область, как это можно быстро заметить, не имеет границ. Если мы в состоянии показать, что плоть — это фундаментальное понятие, которое не является объединением двух субстанций и не состоит из них, но мыслится благодаря себе самому, если имеется отношение видимого, пронизывающего меня и делающего меня видящим, к самому себе, то этот круг, который создается не мной, но создает меня, это скручивание видимого в видимое могут точно так же пронизывать, оживлять другие тела, как и мое собственное. И если я могу понять, как во мне рождается эта волна, как видимое где-то там одновременно является моим ландшафтом, то тем более я способен понять, что и где-то в другом месте оно замыкается на самое себя и что имеются другие ландшафты, кроме моего. И если оно может быть уловлено благодаря одному из своих фрагментов, то в таком случае устанавливается принцип улавливания, и поле оказывается открытым для других Нарциссов, для «межтелесности». Если моя левая рука может касаться правой руки, которая сама осуществляет касание, то есть может касаться правой руки в тот момент, когда та оцупывает

нечто осязаемое, и таким образом может оборачивать на себя это ощупывание, почему тогда, когда я касаюсь руки другого человека, я не могу через его руку приобрести ту же самую способность присоединения к вещам, которой я обладаю благодаря своей собственной руке? Совершенно верно, что «вещи», о которых идет речь, являются моими и что всякое действие разворачивается, как говорится, «во мне», в моем ландшафте, как раз тогда, когда в нем учреждается другое действие. Когда же, напротив, одна из моих рук касается другой, то мир одной открывается миру другой, так как действие является сколь угодно обратимым, а обе руки принадлежат, как говорится, одному единственному пространству сознания и один единственный человек касается двумя своими руками одной единственной вещи. Но для того чтобы обе мои руки давали доступ к единому миру, недостаточно, чтобы они были даны одному единственному сознанию: иначе бы трудность, с которой мы имеем дело, тотчас же исчезла, а другие тела были бы известны мне как мое собственное, и они и я имели бы дело с одним и тем же миром. Нет, обе мои руки касаются одних и тех же вещей, потому что они являются руками одного и того же тела; каждая из них обладает своим тактильным опытом, и если, тем не менее, они имеют дело с одним единственным осязаемым, то только потому, что между моими руками и сквозь все телесное пространство — как и, в свою очередь, между обоими моими глазами — имеется очень специфическое отношение, которое делает из двух моих рук один единственный орган опыта, точно так же как из двух моих глаз — каналы единственного циклопического видения. Это отношение сложно помыслить, так как и один глаз или одна рука уже способны к видению или касанию, и теперь необходимо понять, что такого рода видения или касания, эти маленькие субъективности. Эти «сознания о...» способны собираться в букет, как цветы, в то время как каждое из них по отдельности, будучи «сознанием о», Для-

себя, редуцирует другие {субъективности} к объектам. Мы сможем преодолеть эти трудности, только отказавшись от раздвоения на «сознание о...» и объект и согласившись с тем, что мое синергетическое тело не является объектом, что оно собирает в пучок сросшиеся с моими руками и моими глазами «сознания» с помощью действия, которое является по отношению к ним побочным или поперечным; что «мое сознание» не является синтетическим, несотворенным и центробежным единством множества «сознаний о...», таких же центробежных, как и оно, и что оно имеет в качестве основания дорефлексивное и дообъективное единство моего тела и поддерживается им. Это значит, что каждое монокулярное видение, каждое касание только одной рукой все еще обладает, соответственно, своим видимым и своим осязаемым и связано со всяким другим видением и всяким другим касанием настолько, чтобы образовать с ними опыт одного единственного тела ввиду одного единственного мира благодаря возможности обращения (*réversion*) своего языка в их язык и приспособления его к новым условиям (*recapversion*). Вследствие этого переноса и обращения малый приватный мир любого органа оказывается не расположенным рядом с миром любого другого органа, а окруженным им, и выделяется из него, и все вместе они образуют Ощущающее вообще перед лицом Ощущаемого вообще. Почему же эта общность, определяющая единство моего тела, не делает его открытым другим телам? Рукопожатие ведь тоже обратимо, и я могу одновременно и одинаково хорошо ощущать, что меня касаются и что я сам касаюсь; тем не менее не возникает никакого большого живого существа, органами которого были бы наши тела, как наши руки и глаза являются органами наших тел. Почему между различными организмами не может существовать синергия, имеющая место внутри каждого из них? Ландшафты проникают друг в друга, действия и страсти в точности приноравливаются друг к другу: это

становится возможным, как только мы отказываемся определять ощущение в первую очередь через принадлежность к одному и тому же «сознанию» и, напротив, начинаем понимать его как возвращение видимого к себе и как плотское примыкание ощущающего к ощущаемому и ощущаемого к ощущающему. Так как это примыкание в виде покрывания и расщепления, тождества и различия позволяет возникнуть лучу естественного света, который освещает всякую, а не только мою, плоть. Говорят, что цвета, тактильные рельефы других являются для меня абсолютной тайной, они никогда для меня недостижимы. Это не совсем так, ведь для того чтобы я обладал не их идеей, образом или представлением, а самим предстоящим в их отношении опытом, мне достаточно рассматривать ландшафт и говорить об этом с кем-нибудь. Таким образом, благодаря определенной операции тела другого и соответствующей операции моего собственного тела то, что вижу я, распространяется и на него, и этот индивидуальный зеленый цвет лужайки перед моими глазами наводняет его видение, не покидая при этом моего, и я распознаю в своем зеленом его зеленый, как таможенник неожиданно узнает в этом прогуливаемомся человека, приметы которого ему были описаны. Здесь нет проблемы *alter ego*, так как вижу не я и не он и так как анонимная видимость, видение вообще населяют нас обоих на основании этой примордиальной особенности, присущей плоти и заключающейся в том, что она, будучи здесь и теперь, испускает лучи повсюду и на все времена и, будучи индивидуальной, представляет из себя измерение и является универсальной.

Вместе с обратимостью видимого и осязаемого нам открывается если еще не бестелесное, то, по меньшей мере, межтелесное бытие, заранее предполагаемая область видимого и осязаемого, простирающаяся гораздо дальше, чем вещи, которых я касаюсь и которые я вижу в настоящий момент.

То, чего касаются, и то, что осуществляет касание, образуют круг, и то, чего касаются, схватывает то, что осуществляет касание; имеется круг видимого и видящего, и видящее не остается без видимого существования^{*}; имеется даже вписывание того, кто осуществляет касание, в видимое, а видящего — в то, чего касаются, и точно так же, в конце концов, происходит распространение таких обменов на все тела того же самого типа и того же самого стиля, которые я вижу и которых я касаюсь, что становится возможным благодаря фундаментальному расщеплению, или разделению, ощущающего и ощущаемого, которое позволяет косвенно коммуницировать друг с другом органам моего тела и кладет основание транзитивности между телами.

Как только мы начинаем видеть других видящих, перед нами прекращает существовать всего лишь взгляд без зрачков, зеркало без амальгамы вещей, то слабое отражение, тот фантом нас самих, который воскрешается вещами, указывающими на то место между ними, откуда мы их видим: отныне благодаря глазам других мы оказываемся полностью видимыми для самих себя. Лакуны, в которых находятся наши глаза и наша спина, с этого момента наполнены и вдобавок наполнены видимым, владельцами которого, однако, мы не являемся. Конечно же, возможность поверить в это и отдать должное видению, которое не является нашим собственным, мы всегда и неизбежно черпаем из уникальной сокровищницы нашего видения, и опыт не может в таком случае научить нас ничему из того, что уже не существовало в видении в виде наброска. Но видимому присуще, как мы уже сказали, быть поверхностью неисчерпаемой глубины: именно это и дает ему возможность открыться другим видениям, помимо нашего собственного. Осуществляя себя, эти дру-

* Приведенное здесь примечание было взято в скобки и включено в сам текст: что означают эти виды примыкания в сравнении с такими голосами и слухом?

гие видения обнаруживают границы нашего фактического видения и подчеркивают солипсистскую иллюзию, которая заключается в вере в то, что всякий выход за пределы является выходом, совершаемым мной самим. Впервые видящий, которым я являюсь, мне действительно видим; впервые я явлен себе, в своих собственных глазах вывернутым наружу до самой глубины. И также впервые мои движения не направлены больше к вещам, которые необходимо увидеть и которых необходимо коснуться, или же к моему телу, осуществляющему их видение и касание в данный момент, а обращены к телу вообще, телу как оно есть для себя самого (будь это мое тело или тело другого), так как впервые благодаря другому телу я вижу, что в своем соединении в пару с плотью мира тело дает больше, чем получает, добавляя к миру, который я вижу, необходимое сокровище того, что видит именно оно. Впервые тело больше не соединяется в пару с миром, а обвивает другое тело, тщательно накладываясь [на него]* на всем протяжении и неустанно обрисовывая своими руками странный образ (statue), который, в свою очередь, отдает все то, что он получает, будучи совершенно потерянным для мира и его целей и совершенно зачарованным единственным занятием — парить в бытии вместе с другой жизнью и превращать себя во внешнее своего внутреннего и во внутреннее своего внешнего. И как только движение, касание, видение накладываются на другое и на самих себя, они возвращаются к своему источнику, и вместе с терпеливой и молчаливой работой желания начинается лабиринт выражения.

Итак, эта плоть, видимая и осязаемая, не является всей плотью, как и эта массивная телесность (corporeité) не составляет всего тела. Обратимость, определяющая плоть, существует и в других полях, и там она даже несравнимо

* То, что здесь возвращено в текст, по всей очевидности, было вычеркнуто по ошибке.

проворнее и способна завязать между телами отношения, которые, на сей раз, не только расширяют, но и окончательно преодолевают круг видимого. Среди моих движений есть и такие, которые никуда не ведут и которые даже не стремятся снова обнаружить в другом теле свое подобие или свой архетип: таковы движения лицевых мышц, многие жесты и, прежде всего, эти странные движения гортани и рта, которые порождают крик и голос. Эти движения венчаются звуками, которые я слышу. Как кристалл, металл и многие другие субстанции, я являюсь звучащим существом, но свои собственные вибрации я слышу изнутри; словами Мальро, я слышу себя горлом. И в этом аспекте, о чем Мальро тоже говорит, я являюсь ни с чем не сравнимым, и мой голос, как ни один другой, связан с массой моей жизни. Но если я достаточно близок к другому, который говорит, чтобы слышать его дыхание и чувствовать его волнение и усталость, то я практически присутствую при ужасном рождении выкрика в нем, словно он рождался бы во мне. И как имеется рефлексивность касания, видения и системы касание-видение, точно так же имеется рефлексивность движений фонации и слуха; они обладают собственной звуковой записью себя, и выкрики отзываются во мне моторным эхом. Эта новая обратимость и внезапное возникновение плоти в качестве выражения образуют точку отсчета говорения и мышления в мире молчания*.

- * *Приведенные здесь строки были включены в сам текст: в этом смысле мышление мы еще не ввели: конечно же, мы не находимся во В-себе. С того момента как мы заговорили о ВИДЕНИИ, ВИДИМОМ и начали описывать вскрывание осязаемого, мы оказались, если хотите, в порядке мышления. Но не в том смысле, что мышление, которое мы ввели, было ИМЕЕТСЯ или МНЕ КАЖЕТСЯ, ЧТО... (явление, которое составляло бы все бытие целиком, явление себя). Наш тезис таков: необходимо это ИМЕЕТСЯ при-сущности, и наша проблема состоит в том, чтобы показать, что мышление в ограничительном смысле (чистое значение, мышление видения и осязания) может пониматься только в качестве*

На границе немого, или солипсистского, мира, там, где в присутствии других видящих мое видимое подтверждает себя в качестве экземпляра универсальной видимости, мы приходим ко второму, или фигуральному, смыслу видения, к *intuitus mentis*⁷⁴, или идее, а также к сублимации плоти, ведущей к духу, или мышлению. Однако фактическое актуальное присутствие других тел не смогло бы произвести мышление или идею, если бы во мне самом уже не было их зародыша. Мышление является отношением к себе и к миру, точно так же как и отношением к другому; таким образом, оно одновременно учредается в трех измерениях. И как раз в инфраструктуре видения его и необходимо обнаружить. Обнаружить, сказали мы, но не породить: поскольку в данный момент мы остаемся в стороне вопрос о том, не содержится ли оно в ней еще до явления. Насколько очевидно, что ощущение рассеяно в моем теле и что, к примеру, именно моя рука осуществляет касание, что вследствие этого нам запрещено заранее соотносить ощущение с мышлением, которое оказалось бы всего лишь модусом ощущения, настолько абсурдным было бы рассматривать касание в качестве колонии тактильных опытов. Мы не предлагаем здесь никакого эмпиристского генезиса мышления; мы как раз-таки спрашиваем, каково то центральное видение, которое связывает разбросанные видения, то единое касание, которое одним махом руководит всей тактильной жизнью моего тела, то *я мыслю*, которое должно уметь сопровождать все наши опыты. Мы движемся к центру,

исполнения желания (*voeu*) ИМЕЕТСЯ другими средствами, с помощью сублимации ИМЕЕТСЯ и реализации невидимого, которое есть в точности обратная сторона видимого и его мощь. Так, чтобы между звуком и смыслом, речью и тем, что она подразумевает, имелось еще и отношение обратимости, и спор по поводу первенства невозможен, для этого необходимо, чтобы обмен словами был в точности дифференциацией, интегралом которой было бы мышление.

мы пытаемся понять, почему он имеется, а также из чего состоит его единство, при этом мы не говорим, что это единство является суммой или результатом. И если мы позволяем показаться мышлению в инфраструктуре видения, то только на основании неоспоримой очевидности, что, для того чтобы мыслить, необходимо как-то видеть или ощущать и что всякое известное нам мышление добавляется к (*advient à*) плоти.

Еще раз: плоть, о которой мы говорим, не является материей. Она является скручиванием видимого в видящее тело и осязаемого — в тело, осуществляющее касание, в котором удостоверяются именно тогда, когда тело видит себя и, соответственно, касается себя, осуществляя видение вещей и, соответственно, прикосновение к ним так, что в одно и то же время оно *как* осязаемое спускается в среду вещей, а *как* осязающее господствует над всеми ими и посредством вскрывания или расслоения своей массы извлекает из самого себя это отношение, и даже это двойственное отношение. Такая концентрация видимого вокруг какого-то одного видимого или такой раскол массы тела в направлении вещей, способствующий тому, что определенная вибрация моей кожи становится гладкостью или шероховатостью и я *следую взглядом* за движениями и контурами самих вещей, такое магическое отношение, такое соглашение между ними и мной, по которому я одалживаю им свое тело, чтобы они могли вписаться в него и сообщить мне сходство с собой, такая складка, такая центральная полость видимого, которая и является моим видением, эти две вереницы в зеркале — вереница видящего и видимого, осуществляющего касание и испытывающего касание, — формируют хорошо связанную систему, на которую я полагаюсь, и определяют видение вообще и постоянный стиль видимости, от которого я не знаю, как освободиться, даже если такое-то определенное видение оказывается иллюзорным, так как я остаюсь уверенным в том, что если я

получше посмотрю, я получу истинное видение, и что *такое истинное видение* — это или другое — *имеется* в любом случае. Плоть (мира или моя собственная) является не случайностью или хаосом, но текстурой, которая возвращается к себе и соответствует самой себе. Мне никогда не удастся увидеть сетчатки моих глаз, но если вещь существует для меня со всей достоверностью, то именно потому, что в глубине моих глазных яблок обнаруживаются эти бесцветные и таинственные мембраны. И я в это, в конце концов, верю: я верю, что у меня человеческие чувства и человеческое тело, так как зрелище мира — которое принадлежит мне и которое, судя по нашим сравнениям, незначительно отличается от зрелища других — и в моем и в их случае с очевидностью отсылает к типичным измерениям видимости и, в конце концов, к виртуальному очагу видения, к одному и тому же типичному детектору, так, что в непрозрачном сочленении тела и мира начинает пробиваться луч общности и света. И наоборот, когда, исходя из тела, я задаюсь вопросом, как оно делает себя видящим, и исследую критический регион эстезиологического⁷⁵ тела, все выглядит таким образом — и мы показали это в другом месте¹, — как если бы видимое тело оставалось незаконченным и зияющим и психологии видения не удавалось замкнуть нервную деятельность на нее саму, поскольку фиксирующие и совпадающие движения оказались приостановленными с момента появления для тела видимого мира, объяснение которого они как раз и должны давать; как если бы видение неожиданно направляло в одну точку разбросанные в беспорядке тут и там материальные средства и инструменты, на что они только и надеялись, и как если бы поток на протяжении всех своих приготовленных, но неиспользованных каналов и круговых маршрутов, в конце концов, стал правдоподобным и неизбежным, превращая

¹ *La Structure du Comportement*. Paris, 1942.

эмбрион в новорожденного, видимое — в видящего, а тело — в дух или, по меньшей мере, в плоть. Вопреки всем нашим субстанциалистским представлениям, видящий замышляется в контрапункте эмбрионального развития, а видимое тело благодаря работе над самим собой подготавливает полость, из которой и возникнет видение, и дает толчок длительному процессу созревания, в конце которого оно неожиданно начинает видеть, то есть становится видимым для самого себя и учреждает неограниченное тяготение, неутомимое превращение видящего и видимого, принцип которого установлен и приведен в действие с первого момента видения. То, что мы называем плотью, эта изнутри обрабатываемая масса, не имеет имени ни в одной философии. Как среда, формирующая субъект и объект, она не является бытийным атомом, твердым В-себе, находящимся в одном единственном месте и в одном единственном мгновении: о моем теле можно с полным правом сказать, что оно не находится *где-то в другом месте*, но нельзя сказать, что оно *здесь и теперь* в том смысле, в каком мы это говорим о предметах; тем не менее мое видение не может обозревать предметы, не является бытием, целиком совпадающим со знанием, поскольку оно обладает инертностью и привязанностями. Не нужно мыслить плоть исходя из субстанций — тела и духа, так как в таком случае она окажется объединением противоположностей; плоть необходимо мыслить, как мы уже сказали, в качестве элемента, конкретной эмблемы всеобщего способа бытия. Чтобы как-то начать, мы уже вкратце сказали об обратимости видящего и видимого, того, кто осуществляет касание и кто испытывает касание. Теперь настало время подчеркнуть, что речь идет о всегда еще предстоящей, но никогда фактически не осуществимой обратимости. Моя левая рука всегда близка к тому, чтобы коснуться правой руки, которая как раз в этот момент касается вещей, но я никогда не достигаю такого совпадения; совпадение исчезает в момент воз-

никновения, и речь всегда идет об одной из двух вещей: или моя правая рука действительно становится той, которая испытывает прикосновение, но в таком случае захват сию мира прерывается; или же она не прекращает захватывать мир, но это значит, что я в действительности ее не касаюсь, а просто ошупываю своей левой рукой то, что окутывает эту левую руку с внешней стороны. Точно так же, я не могу слышать себя, как я слышу других, и звучащее существование моего голоса для меня, так сказать, плохо развернуто; это скорее эхо артикулированного существования, которое вибрирует скорее в моей голове, чем вовне. Я всегда нахожусь на той же стороне, что и мое тело, и оно дается мне в неизменной перспективе. Итак, эта постоянная уловка — эта невозможность в точности наложить друг на друга прикосновение к вещам моей правой руки и прикосновение к самой этой правой руке моей левой руки, или же, в случае обследующих движений рукой, тактильный опыт в отношении какой-то одной точки и тактильный опыт в отношении «той же» точки, но в следующий момент, или же акустический опыт моего собственного голоса и акустический опыт других голосов — не означает неудачи: поскольку если эти опыты никогда в точности не покрывают друг друга, если они ускользают друг от друга в тот самый момент, когда друг с другом встречаются, если между ними всегда имеется «смазывание {изображения}», «расхождение», то только потому, что обе мои руки являются частями одного и того же тела, и оно движется в мире, а я слышу себя как изнутри, так и извне; я могу, и настолько часто, насколько этого захочу, испытывать переход и превращение одного опыта в другой, но только так, чтобы прочное и несокрушимое соединение (*la charnière*) между ними оставалось для меня непосредственно скрытым. Но это зияние между моей правой рукой, испытывающей прикосновение, и моей правой прикасающейся рукой, между моим слышимым и артикулируемым голосом, между од-

ним и следующим за ним моментами моей тактильной жизни не является онтологической пустотой, или не-бытием: оно охвачено целостным бытием моего тела и целостным бытием мира, будучи как раз-таки нулевой точкой давления, расположенной между двумя прочными телами и позволяющей им примыкать друг к другу. Моя плоть, как и плоть мира, содержат в себе ясные и светлые зоны, вокруг которых вращаются непрозрачные зоны, и первая видимость — видимость *качества* и вещей — невозможна без второй — без видимости силовых линий и измерений, как и массивная плоть — без тонкой плоти, а моментальное тело — без тела во слове⁷⁶. Когда Гуссерль говорит о горизонте вещей — о внешнем горизонте, известном каждому, и «внутреннем горизонте» как о темноте, переполненной видимостью, собственная поверхность которой является всего лишь границей, — то его слова необходимо принимать всерьез. Это значит, что горизонт в той же малой степени, что небо и земля, является собранием устойчивых вещей, как и обозначением некоторого класса или логической возможностью понимания, или же системой «потенциальности сознания»: это новый тип бытия, это пористое или беременное бытие, или бытие общности, такое, перед которым открывается горизонт, в который оно взято и которым оно охвачено. Его тело и отдаленные тела участвуют в одной и той же телесности, или видимости, вообще, которая господствует между этим телом и отдаленными телами и даже за пределами горизонта, по эту сторону своей собственной кожи и до самого основания бытия.

Мы касаемся здесь наиболее сложного момента, а именно связи плоти и идеи, видимого и того внутреннего остова, который и манифестируется и скрывается видимым. Никто не продвинулся так далеко в фиксации отношений между видимым и невидимым, в описании идеи, которая является не противоположностью ощущаемого, а его подкладкой (*la doublure*) и глубиной, как Пруст. То,

что он говорит о музыкальных идеях, он относит также и ко всем формам бытия культуры, как, к примеру, к *Принцессе Клевской и Рене*¹, а также к сущности любви, которая благодаря «коротенькой фразе» обнаружила себя не только для Свана, но и оказалась сообщена всем тем, кто ее слушал, даже если это произошло и без их ведома и впоследствии они не смогут узнать эту сущность «в каждой индивидуальной любви, которая будет протекать на их глазах». Пруст распространяет сказанное в целом и на многие другие понятия, которые существуют таким же образом, как и сама музыка, «лишенные материального эквивалента, вроде понятий света, звука, перспективы, чувственного наслаждения, этих богатых сокровищ, которыми сверкает и украшается наш внутренний мир»¹. Литература, музыка, страсти, но также и опыт видимого мира, не в меньшей мере чем наука Лавуазье и Ампера, являются исследованием невидимого и, как и наука, снятием покрыва с универсума идей². Только их невидимое, их идеи не отрываются — как это происходит с идеями науки — от осязаемых явлений и не превращаются во вторую позитивность. Музыкальная идея, литературная идея, диалектика любви, как и различные формы освещения, формы артикуляции (*les modes d'exhibition*) звука и прикосновения, обращены к нам, имеют свою логику, свое сцепление, свои пересечения и согласованности, а явления, и здесь тоже, оказываются маскировкой неизвестных «сил» и «законов». Все попросту выглядит так, как если бы тайна, в которой они пребывают и из которой их извлекает литературное выражение, была их собственным способом существования; эти истины скрыты не просто как физическая реальность, которую неизвестно как от-

¹ *À la recherche du temps perdu: Du côté de chez Swann*, II, Paris 1954 (NRF), p. 170. [Пруст М. *В поисках утраченного времени*. Книга I. *В сторону Свана*. Ленинградское отделение, 1992. С. 385. — Прим. перев.]

² Там же, с. 387.

крыть, и не являются чем-то фактически невидимым, что нам однажды удастся увидеть лицом к лицу и что могли бы увидеть прямо сейчас другие, подходящим образом для этого расположенные, если удалить скрывающий их экран. Наоборот, здесь нет видения без экрана: идеи, о которых мы говорим, не станут нам более понятными в отсутствие тела и чувствительности, в таком случае они для нас просто недостижимы; «коротенькая фраза», понятие света исчерпываются своими манифестациями в такой же малой степени, что и «идеи ума», и *как идеи* могут быть даны нам только в плотском опыте. При этом мы не только находим в этом опыте *подходящий момент*, чтобы их помыслить, но и они сами получают власть, чарующую и нерушимую мощь, именно благодаря тому, что просвещивают из-под осязаемого или из его сердца. Всякий раз, как только мы хотим подступиться к ней непосредственно или дотронуться до нее*, окружить или увидеть ее без всяких завес, мы очень хорошо осязаем, что такая попытка является противосмысленной, и идея удаляется от нас в той мере, в какой мы к ней приближаемся; объяснение не дает нам самой идеи, а является всего лишь ее второй версией, более понятным нам дериватом. Сван может, конечно же, захватить «коротенькую фразу» знаками музыкальной нотации и отнести «зябкую и съезженную нежность», являющуюся в данном случае сущностью или смыслом, к ничтожному интервалу между пятью составлявшими ее нотами и к постоянному повторению двух из них, но как только он начнет мыслить эти знаки и этот смысл, у него не будет больше самой «коротенькой фразы», у него останутся всего лишь «простые величины, которыми рассудок его, для удобства, подменил таинственную сущность, воспринятую им»¹. Идеям этого вида сущностно присуще быть «покрытыми

* Имеется в виду идея.

¹ Там же, с. 384.

мраком» и являться «замаскированными». Таким образом, они гарантируют нам, что великая «непроницаемая и обескураживающая ночь нашей души» не является пустотой и «ничто», но что это сущее, эти области, эти миры, которые ее сплошь покрывают и населяют и актуальное присутствие которых она ощущает как присутствие в ночи человека, достаются ей только благодаря сообщению с видимым, с которым они остаются связанными. Как таинственная чернота молока, о чем писал Валери, доступна нам только через белизну, так и идея света или музыкальная идея удваиваются⁷⁸ снизу множеством огней и звуков, образующих другую сторону или глубину этих идей. Их плотская текстура презентует нам то, что отсутствует во всякой плоти; это кильватер, который магическим образом намечается на наших глазах без всякого рисовальщика, определенного вида полость, определенное внутри, определенное отсутствие, негативность, которая не есть ничто, так как она совершенно точно ограничена *этими* пятью нотами, между которыми она и располагается, и этим семейством ощущаемого, которое называется огнями. Мы не видим и не слышим идей — ни с помощью духовного ока, ни с помощью третьего глаза; и тем не менее они находятся здесь, позади звуков или между ними, позади огней или между ними, узнаваемые по всегда специальной, всегда уникальной манере укрываться за видимым и слышимым, будучи явственно отличными друг от друга и обладая неравной ценностью и неравным значением¹.

Начиная с самого первого опыта видения, с самого первого контакта, с самого первого удовольствия, имеет место инициация, то есть не утверждение некоторого содержания, а открытие измерения, которое не сможет впредь быть закрытым, учреждение уровня, по отношению к которому отныне будет определяться любой дру-

¹ Там же.

гой опыт. Идея и выступает этим уровнем, этим измерением, но не чем-то фактически невидимым, наподобие объекта, который скрыт другим объектом, и не чем-то абсолютно невидимым, не имеющим никакого дела с видимым; идея является невидимым *этого* мира, тем, что в этом мире обитает, его поддерживает и делает его видимым, является его собственной и внутренней возможностью, бытием этого сущего. В то мгновение, когда произносится «свет», когда исполнители доходят до «коротенькой фразы», во мне не возникает никакой лакуны; переживаемое мной тоже является «консистентным» и «эксплицитным», каковой может быть позитивная мысль, и даже более того: позитивная мысль является тем, что она есть и именно и только этим, и в этом смысле она не может нас остановить. Уже подвижность духа вседет его куда-то в другое место. Но именно потому, что музыкальные или ощущаемые идеи являются негативностью или отсутствием, не мы ими владеем, а они владеют нами. Пишет или исполняет сонату уже не музыкант: музыкант, как и другие, чувствует, что находится на службе у сонаты, что это она звучит сквозь него или вскрикивает так внезапно, что ему необходимо «наброситься на свой смычок», чтобы суметь последовать за ней. И эти открытые подвороты, в конце концов, превращают звуковой мир в единый мир, в котором идеи приноравливаются друг к другу. «Никогда членораздельная речь» не обладала такой непреложной необходимостью, никогда не знала она так точно поставленных вопросов, таких прозрачно ясных ответов¹. Только невидимое и, так сказать, слабое бытие способно создавать такую спрессованную текстуру. В опытах, которые являются опытами плоти, имеется строгая идеальность: моменты сонаты, фрагменты светового поля примыкают друг к другу благодаря непонятнейшему сцеплению, которое является тем же самым, что и сцепление

¹ Там же, с. 387.

частей моего тела или моего тела и мира. Так мое тело является вещью или идеей? Ни тем и ни другим; мое тело — это масштаб вещей. Таким образом, нам предстоит признать идеальность, которая не чужда плоти и которая дает ей оси, глубину и измерения.

Однако если нам однажды удалось войти в эту странную область, то теперь непонятно, как из нее *выйти*. Если имеет место оживление тела, если видение и тело переплетены друг с другом, если в соответствии с этим тонкая пленка *качества*, поверхность видимого, на всем своем протяжении удваивается невидимым резервом, если, в конце концов, в нашей плоти, как и в плоти вещей, актуальное, эмпирическое, онтическое видимое посредством своего рода складывания, впячивания (*invagination*) или обивания выставляет напоказ саму видимость, возможность, которая оказывается не тенью чего-то действительного, а его принципом, не собственным вкладом «мышления», а его условием, стилем, содержащим намек и, как и всякий стиль, немногословным, но и, как и всякий стиль, неподражаемым и несотчуждаемым, оказывается внутренним и внешним горизонтами, между которыми и располагается актуально видимое в качестве их предварительного водораздела, но которые, тем не менее, непрерывно открываются все новому видимому, то, в таком случае, отвергается непосредственное дуалистическое различие видимого и невидимого, протяжения и мышления. Происходит это не потому, что протяжение оказывается мышлением или мышлением — протяжением, а потому, что они друг для друга являются лицевой и оборотной сторонами и всегда располагаются друг за другом. Конечно же, остается вопрос, как сверх этого учреждаются «идеи ума», как возможно перейти от горизонтальной к «числовой» идеальности, благодаря какому такому чуду к естественной общности моего тела и мира добавляется созданная общность — культура, знание, — которая берет на себя и выпрямляет первую общность. Но к какому бы ответу

на этот вопрос мы в конце концов ни пришли, эта чистая идеальность уже растворяется в артикуляциях эстеziологического тела, в контурах осязаемых вещей, и какой бы новой она ни была, она продолжит скользить по путям, которые были проложены не ею, она преобразует горизонты, которые открыла не она, и заимствует у фундаментальной тайны понятия, не имеющие, словами Пруста, эквивалента и проводящие покрытую мраком жизнь в ночи духа только потому, что некогда были угаданы в сочлeнениях видимого мира. Теперь еще слишком рано прояснять это выхождение за пределы. Скажем только, что чистая идеальность сама не лишена плоти и не отделена от структур горизонта: она живет ими, хотя речь и идет о другой плоти и других горизонтах. Все выглядит так, как если бы видимость, оживляющая осязаемый мир, переселилась не за пределы всякого тела, а в другое, менее тяжелое и более прозрачное тело, и как если бы она сменила плоть, покинув плоть тела ради плоти языка, и таким образом освободилась, но не отделилась, от всякой обусловленности. Почему не допустить — и Пруст отлично это знал, о чем он сказал в другом месте, — что язык, точно так же как и музыка, благодаря собственной аранжировке может поддерживать и улавливать в свои петли смысл и что он делает это всякий раз без исключения, когда является завоевывающим, активным и творящим языком, всякий раз, когда нечто действительно оказывается сказано? Почему не допустить, что, подобно тому как музыкальная нотация оказывается *постфактум факсимиле*, абстрактным портретом музыкального сущего, язык в качестве системы ясных отношений между знаками и означаемым, между звуком и смыслом является результатом и продуктом действующего языка, когда смысл и звук находятся в том же отношении, в каком находятся «коротенькая фраза» и пять нот и которое обнаруживается здесь только *постфактум*? Мы не хотим тем самым сказать, что музыкальная нотация, грамматика, лингвис-

тика и «идеи ума», являющиеся приобретенными, наличными и почетными, оказываются бесполезными, или что, словами Лейбница, осел, идущий напрямую к корму, знает о свойствах прямой линии столько же, сколько и мы; мы, напротив, хотим сказать, что система объективных отношений и приобретенные идеи сами словно бы ведут еще одну жизнь и располагают еще одним восприятием, способствуют тому, что математик идет прямо к существу, которое еще никто не видел в глаза, как и тому, что *действующие* язык и алгоритм используют вторичную видимость и что идеи являются другой стороной языка и вычислений. И когда я мыслю, они оживляют мою внутреннюю речь, преследуют ее, как «коротенькая фраза» владеет скрипачом, при этом они остаются по ту сторону слов, как «коротенькая фраза» — по ту сторону нот, но не так, как если бы они блистали под лучами другого, скрытого для нас солнца, а потому что они являются определенным отклонением, этой никогда не завершающейся дифференциацией, этой постоянно нуждающейся в возобновлении открытостью между одним и другим знаком, точно так же, как и плоть, как мы уже сказали, является вскрытием видящего в видимом и видимого в видящем. Как и мое тело видит только потому, что является частью видимого, из которого оно вылупляется, точно так же и смысл, которому открывается аранжировка звуков, отражается в этой аранжировке. Для лингвиста язык является идеальной системой, фрагментом интеллигибельного мира. Но как и для того, чтобы я видел, недостаточно, чтобы мой взгляд был виден для X, а необходимо, чтобы он был виден для самого себя благодаря своего рода вращению, оборачиванию или зеркальному феномену, который возможен уже в силу одного факта моего рождения, точно так же и произносимые мной слова обладают смыслом не *потому, что они* обнаруживают систематическую организацию, которую откроет лингвист, но потому, что эта организация, как и взгляд, соотносится с самой со-

бой: действующая Речь является темным регионом, из которого исходит учрежденный свет, наподобие того как немая рефлексия тела по поводу самого себя является тем, что мы называем естественным светом. Точно так же, как имеется обратимость видящего и видимого и в точке пересечения обеих метаморфоз рождается то, что называют восприятием, точно так же имеется обратимость речи и того, что она обозначает; значение — это то, что стремится скрепить печатью, запереть и объединить множество физических, физиологических и лингвистических средств выражения, стянуть их в один единственный акт, наподобие того как видение стремится завершить эстеziологическое тело. И точно так же, как видимое владеет взглядом, который его разоблачил и в нем участвует, так и значение, возвращаясь, отражается на своих средствах, захватывает речь, которая стала объектом науки, помечает себя задним числом с помощью возвратного движения, которое никогда не будет полностью разочаровано, так как речь уже заранее, открывая горизонт называемого и намечаемого, признает, что у нее есть здесь свое место; так как всякий говорящий только и может говорить, заранее превратив себя в слушающего, *хоть бы только самого себя*, и так как он с помощью одного единственного жеста замыкает круг своего отношения к самому себе и круг своего отношения к другим, одновременно учреждая себя также и в качестве *обсуждаемого* (*délocutaire*), речи, о которой и говорят: тем самым он вручает универсальной Речи самого себя, а также всякую свою речь. Нам нужно будет проследить более подробно этот переход от немого мира к говорящему миру. В настоящий момент мы только хотим указать на то, что невозможно говорить ни о деструкции, ни о сохранении молчания (и тем более о деструкции, которая сохраняет, или об осуществлении, которое разрушает, что является не решением, а постановкой проблемы). Когда молчаливое видение впадает в речь и когда, наоборот, речь, разворачивая

поле называемого и намечаемого, вписывает себя в него — занимая свое место согласно своей истине, — короче говоря, когда она превращает структуры видимого мира и себя самое во взгляд духа, в *intuitus mentis*⁷⁹, то это всегда происходит на основании одного и того же фундаментального феномена обратимости, который поддерживает и немое восприятие, и речь и заявляет о себе с помощью практически плотского существования идеи и в форме сублимации плоти. И если мы захотим полностью объяснить архитектонику человеческого тела, его онтологическое строение и то, как оно видит и слышит самое себя, то окажется, что его немой мир имеет такую структуру, которая уже заранее снабжена всеми возможностями языка. Уже наша экзистенция в качестве видящих, то есть, как уже было сказано, в качестве существ, которые обрачивают мир на него самого и приходят в мир с другой стороны, а также видимы друг другом и видят себя глазами другого, и прежде всего наша экзистенция в качестве существ, слышимых для других и для самих себя, содержит в себе все, что требуется для того, чтобы между мной и другим состоялся разговор, разговор о мире. И в определенном смысле понять фразу означает не что иное, как полностью принять ее в звучащем бытии, или, как удачно можно это выразить, *внимать* ей; смысл не покоится на фразе, как масло на кусочке хлеба, и не является вторым слоем «психической реальности», распространенной на звук: смысл является тотальностью того, что сказано, интегралом всех дифференциаций вербальной цепи, он дан вместе со словами тем, у кого есть уши, чтобы ему внимать. И наоборот, весь ландшафт целиком оккупируется словами, словно в результате нашествия, превращается на наших глазах во всего лишь вариант речи, и говорить о его «стиле» означает на наших глазах создавать метафору. В некотором смысле, говоря словами Гуссерля, всякая философия определяется тем, что воссоздает способность означать, воспроизводит рождение смысла,

или дикого смысла, а также выражение опыта с помощью опыта, который как раз и проливает свет на специальную сферу языка. И в определенном смысле, теперь уже словами Валери, язык является всем, так как он не является ничьим голосом, будучи голосом самих вещей, волн и лесов. И, в таком случае, необходимо понять, что от одной точки зрения к другой не ведет никакое диалектическое переворачивание и мы не должны объединять эти точки зрения с помощью синтеза: они являются двумя аспектами той обратимости, которая и есть последняя истина.

Дополнение

ДООБЪЕКТИВНОЕ БЫТИЕ: СОЛИПСИСТСКИЙ МИР*

Редукция к дообъективному

Так как наука и рефлексия, в конце концов, оставляют нетронутой тайну сырого мира, то у нас есть повод задаться вопросом об этой тайне, ничего заранее не предполагая. Мы условимся впредь не обращаться — для ее описания — ни к одной из тех установленных «истин», которые мы принимаем во внимание каждый день и которые, на самом деле, кишат неясностями. Освободиться от них возможно только с помощью восстановления в памяти сырого мира и той работы познания, которая придала этим истинам значимость надстройки над миром. К примеру, все, что мы можем узнать с помощью практики и науки о «причинах» восприятия и о воздействии, которое эти причины на нас оказывают, должно быть признано неизвестным. Однако следовать этому правилу оказывается гораздо сложнее, чем мы думали: соблазн конструировать восприятие исходя из воспринимаемого, а наш контакт с миром — из тех знаний о мире, которыми это контакт нас снабдил, является практически непреодолимым. Мы знаем авторов, которые доказывают, что всякое «сознание» является «памятью», на том основании, что сегодня я вижу звезду, которая, возможно, погасла несколько лет назад, и что вообще всякое восприятие отстает от своего объекта. Эти авторы, как кажется,

* Нумерация страниц манускрипта совершенно отчетливо указывает на то, что автор не включил в него начинающуюся здесь главу. Она была заменена главой *Вопрошание и созерцание*. Но поскольку, тем не менее, она не была вычеркнута им, мы подумали, что будет неплохо представить ее в дополнении.

не догадываются об импликациях такого «доказательства»: оно предполагает, что «память» определяется не аспектом и характеристиками того, что вспоминается, а извне, отсутствием в мире адекватного предмета, одновременным наличием мира в себе; оно исходит, таким образом, из этого мира в себе вокруг нас, а также из отношения одновременности и последовательности между ним и нами, которые заключают нас вместе с миром в одно и то же объективное время; оно предполагает дух, способный познать этот истинный универсум, отношения которого, усвоенные и ограниченные на коротком пути восприятия, в конце концов превращают это восприятие в факт «памяти». Мы же должны пойти в обратном направлении: исходя из восприятия и его вариантов, описанных так, как они предстают перед нами, мы должны попытаться понять, как мог возвести себя универсум знания. Этот универсум не может нам сказать ничего о том (если только косвенно, с помощью лакун и апорий, в которые он нас бросает), что нами переживается. На том основании, что так называемый «объективный» мир имеет те или иные свойства, нам еще не будет разрешено сохранить их в качестве наличных в жизненном мире: они служат для нас всего-навсего путеводной нитью для изучения тех средств, с помощью которых мы сможем признать эти свойства свойствами мира и обнаружить их в нашей жизни. И наоборот, по той причине, что в «объективном» мире тот или иной феномен не имеет видимого признака, мы не должны отказываться от его обнаружения в жизненном мире; прерывные картинки кинематографа не доказывают ничего из относящегося к феноменальной истине движения, которое связывает их на глазах зрителя, как, впрочем, не доказывают даже и того, что жизненный мир содержит в себе движения без движущей силы: движущая сила вполне могла быть спроецирована тем, кто воспринимает. Все наши относящиеся к миру изыскания не должны происходить из хабитуального⁸⁰

мира, в который итше приобщение к бытию и великие интеллектуальные предприятия, вызывавшие обновление истории, вписываются только лишь в виде смутных, лишенных смысла и мотивов, следов. Они должны происходить из этого актуального мира, который находится на страже нашей жизни и в котором мы находим возможности для оживления нашего наследия и, если последнее осуществляется, для взятия на себя за это ответственности. Мы допускаем существование предконституированного мира и логики только для того, чтобы увидеть их возникновение из нашего опыта сырого бытия, которое является для нас чем-то вроде пуповины нашего знания и источника нашего смысла.

С другой стороны, мы также запрещаем себе вводить в наше описание те понятия, которые происходят из рефлексии, неважно, является она психологической или трансцендентальной: чаще всего они являются всего лишь коррелятами или дубликатами *объективного* мира. Для начала нам необходимо отказаться от таких понятий, как «акты сознания», «состояния сознания», «материя», «форма» и даже «образ» и «восприятие». Понятие восприятия мы исключаем в той мере, в какой оно уже подразумевает разделение переживаемого на прерывные акты или отсылку к «вещам», статус которых не прояснен, или всего лишь оппозицию видимого и невидимого. И не потому, что эти различия по определению лишены всякого смысла, но потому, что если мы с самого начала допустим их, то попадем в те тупики, из которых как раз-таки следует выйти. Когда мы говорим о *перцептивной* вере и ставим перед собой задачу вернуться к ней, мы не подразумеваем под этим никаких физических или физиологических «условий», устанавливающих для ученого границы восприятия, и никаких постулатов сенсуалистской или эмпиристской философии, и даже никакого определения «первичного слоя» опыта, который имеет отношение к живым существам в определенной точке времени и про-

странства, отличного от понятия или идеи. Мы пока не знаем, что такое видеть и что такое мыслить, и является ли это различие приемлемым, и если да, то в каком смысле. Для нас «перцептивная вера» охватывает все то, что дается естественному человеку в качестве первоначального (en original) в истоке опыта вместе с мощью самого его начинания и наличия, в соответствии с той точкой зрения, которая для него является последней и которая не может быть понята более совершенным или еще более приближенным образом, неважно, идет ли речь о воспринимаемых вещах в привычном смысле слова или же об их приобщении к прошлому, к воображаемому, к языку, к предикативной истине науки, к произведению искусства, к другим и к истории. Мы не судим заранее о тех отношениях, которые могут существовать между этими различными «слоями», и даже не предполагаем того, что эти «слои» существуют; в таком случае, одной из составляющих нашей задачи является решить, чему нас сможет научить вопрошание нашего сырого, или дикого, опыта. Восприятие как встреча с естественными вещами находится на переднем плане нашего исследования, но не в виде простой функции органов чувств, которая объясняла бы все остальные функции, а как архетип исходной встречи, которая копируется и обновляется во встрече с прошлым, с воображаемым, с идеей. О том, каким окажется само наше вопрошание и наш метод, мы не можем знать заранее. Способ задавать вопросы сам предписывает определенный тип ответа, и определить этот способ означало бы заранее принимать решение в отношении искомого нами ответа. И если бы, к примеру, мы сказали, что здесь речь идет о выявлении сущности, или *Eídos'a*⁸¹, нашей жизни в различных регионах, которым она открывает себя, то это означало бы заранее предполагать, что мы сможем найти идеальные инварианты, отношения между которыми сами будут иметь сущностные основания, как и с самого начала делать то, что в нашем опыте может быть теку-

чим, зависимым от того, что в нем имеет фиксированный вид, подчиняя его, таким образом, условиям, которые, возможно, являются условиями не всякого возможного опыта, а опыта уже переведенного в слова, так что, в конце концов, мы замкнемся в имманентном исследовании значений слов. Однако, если для того, чтобы ни о чем не судить заранее, мы будем исходить из фиксации сущностей в более широком смысле, в смысле усилия, направленного на самопонимание, то в таком случае эта фиксация не вызовет никаких подозрений, так как она не будет предписывать ничего, относящегося к стилю результатов. В действительности, мы знаем только то, чем не должно быть чистое вопрошание. Однако то, чем оно будет, мы узнаем, только испытывая его. Решение, заключающееся в том, чтобы держаться в опыте того, что есть в исходном, фундаментальном или inauguralном смысле, только и предполагает, что встречу между «нами» и тем, «что есть», притом что эти слова должны быть поняты как простые указания на смысл, который еще необходимо будет уточнить. Сама же встреча является неоспоримой, так как без нее мы не смогли бы задаться ни одним вопросом. И в самом начале мы не должны ее интерпретировать ни как включение в нас того, что есть, ни как включение нас в то, что есть. И тем не менее, по-видимому, необходимо, чтобы мы были «в» мире, в том, что есть, или чтобы, наоборот, сущее было «в нас». Но не является ли разговор о том, чтобы выспросить у самого опыта его секрет, уже идеалистски предвзятым мнением? Мы дали бы повод превратить себя понять, если бы дела обстояли именно так. Мы обращаемся именно к нашему опыту, так как всякий вопрос направлен к кому-то или к чему-то, и потому что мы не можем найти снос компрометирующего собеседника, чем *все то, что есть для нас*. Однако выбор этой инстанции не замыкает поле возможных ответов, и мы не предполагаем в «*нашем опыте*» никакой отсылки к *ego* или к какому-то определенному

типу интеллектуальных отношений с бытием, наподобие Спинозистского «*experiri*»⁸². Мы обращаемся с вопросами к нашему опыту именно для того, чтобы узнать, как он делает нас открытыми тому, что не является нами. *Тем самым не исключается даже и то, что мы обнаружим в опыте движение, направленное к тому, что само ни в коем случае не сможет быть для нас актуально присутствующим и чье бесноворотное отсутствие в результате необходимо будет отнести к числу наших исходных опытов.* Однако для того, чтобы просто увидеть эти края присутствия, чтобы различить эти отношения и испытать или расспросить их, необходимо сначала хорошенько задержать взгляд на том, что нам очевидным образом дано. Именно в этом, целиком методическом и предварительном, смысле необходимо понимать те внутренние деления, к которым мы теперь обратимся. Нам не нужно выбирать между той философией, которая обустроивается в самом мире или в другом (*en autrui*), и той, которая обустроивается «в нас», между философией, которая берет наш опыт «изнутри», и той, которая, если это вообще возможно, выносит об этом опыте суждение извне, к примеру от имени логических критериев. Эти альтернативы не являются необходимыми, так как, возможно, сам (*soi*) и не-сам являются по отношению друг к другу лицевой и оборотной сторонами и наш опыт и *есть* то самое переворачивание, которое располагает нас вдалеке от «нас» — в другом, в вещах. Как и естественный человек, мы располагаемся в нас и в вещах, в нас и в другом, вплоть до того, что, благодаря своего рода *хиазме*, становимся другими и миром. Философия остается самой собой, только если отказывается от удобств мира с одним единственным входом, как и от удобств мира со многими входами, целиком доступными для философа. Она, как и естественный человек, находится в той точке, в которой осуществляется переход из себя в мир и другого, в точке пересечения дорог.

Вещь и нечто

Давайте рассмотрим себя в качестве расположенных среди множества вещей, живых существ, символов, инструментов и людей и попытаемся сформулировать понятия, которые позволят нам понять, что с нами тут происходит. Наша первая истина — которая ничего не предполагает заранее и которая не может быть оспорена — такова: имеется настоящее, «нечто» есть тут и «некто» есть тут. Но прежде чем прийти к этому «некто», зададимся вопросом, что такое «нечто».

Это нечто, для которого мы наличны и которое лично для нас, суть — как мы пытались сказать — «вещи», и всякий знает, вероятно, что необходимо под этим понимать. Эта щебенка или эта ракушка являются вещами в том смысле, в котором в них имеется — за пределами того, что я в них вижу и чего я касаюсь, за пределами их шероховатого контакта с моими пальцами или с моим языком, как и за пределами шума, который они создают, падая на мой стол, — уникальный фундамент этих различных «свойств» (как и многих других, мне еще не известных). Он и предписывает эти качества щебенке или ракушке или, по меньшей мере, содержит их вариации в определенных границах. При этом сила этого принципа не является фактической силой: мне хорошо известно, что щебенка и ракушка могут быть прямо сейчас раздавлены тем, что их окружает. Это, так сказать, сила *de jure*, легитимность: за пределами определенной амплитуды изменений они прекращают быть этой щебенкой или этой ракушкой, и даже какой-то щебенкой или какой-то ракушкой. И если они должны продолжать существовать в качестве индивидов или, по меньшей мере, продолжать нести эти свои общие наименования, то необходимо, чтобы они обнаружили определенное число ядерных свойств,

которые выводились бы одни из других и все вместе протекали из этого индивида щебенка или этого индивида ракушка или вообще из всякого индивида с тем же самым именем. Если в таком случае мы говорим, что тут имеется щебенка или ракушка или даже эта щебенка или эта ракушка, тем самым мы хотим сказать, что они удовлетворяют этим требованиям и что, пусть только на мгновение, этот уникальный фундамент ядерных свойств, который коротко называется «эта щебенка» или «какая-то щебенка», «эта ракушка» или «какая-то ракушка», совершенно беспрепятственно манифестирует себя, будучи готовым к тому, чтобы развернуть эти свойства на наших глазах, поскольку они происходят из него и поскольку он без всяких ограничений и есть эта щебенка и эта ракушка или, по меньшей мере, щебенка и ракушка. Таким образом, вещь — со всеми оговорками по поводу того, что с ней может произойти, и по поводу возможности ее разрушения — это точка пересечения свойств, каждое из которых оказывается данным, если дано хотя бы одно из свойств, что и выражает принцип тождества. Она является тем, что она есть, благодаря своему внутреннему упорядочению и является такой в полной мере, без всяких колебаний и расщелин, она или есть целиком и полностью, или ее вообще нет. И она такова из себя или в себе, в своем наружном развертывании, которое совершается при определенных условиях и не объясняется ими. Она есть объект⁸³, это значит, что она расстилается перед нами благодаря своей собственной силе именно потому, что она собрана в себе самой.

Если вещь такова для нас, тех, кто живет среди вещей, то нужно задаться вопросом, действительно ли она исходным образом содержится в нашем контакте с чем бы то ни было, действительно ли благодаря ей мы можем понять и все остальное, а наш опыт принципиальным образом является опытом вещи; действительно ли, к примеру, мир является необъятной вещью и наш опыт на-

прямую устремлен к вещам, и действительно ли мы получили в чистом виде его собственный ответ, или же, наоборот, мы ввели в него в качестве сущностных те элементы, которые на самом деле должны из него выводиться и которые сами еще нуждаются в пояснении. Вещь, щепенка, ракушка, как мы сказали, не имеют силы существовать вопреки всему, а являются всего лишь нежными силами, которые развертывают свои следствия при условии благоприятного стечения обстоятельств. Если же это верно, то тождество вещи самой себе — эта разновидность ее собственного устойчивого положения, когда она покоится на самой себе, эта полнота и эта позитивность, которые мы за ней признали, — уже выходит за пределы опыта и является его вторичной интерпретацией. Исходя из вещей, взятых в их естественном смысле идентифицируемых ядер, не обладающих, однако, никакой собственной силой, мы можем достичь вещь-объект, В-себе и тождественную себе вещь, только навязав опыту ту абстрактную дилемму, о которой сам опыт ничего не знает. Возможно, вещь вообще не обладает никакой собственной внутренней силой, но если она должна иметь возможность быть снова узнанной нами, если она не должна исчезнуть и если мы должны иметь возможность говорить о вещах, то только при условии, что явления будут вести себя так, как если бы они обладали принципом внутреннего единства. Только тогда, когда мы противопоставляем опыту вещей фантом другого опыта, который не входит в состав опыта вещей, мы вынуждаем опыт вещей говорить нечто сверх того, что он мог бы нам сказать. И только идя окольными путями *имен* и угрожая вещам, что они не будут нами узнаны, мы, в конце концов, признаем за ними — если и не в качестве присущего им самим принципа, то, по меньшей мере, в качестве условия их возможности *для нас*, — *объективность*, тождество себе, позитивность, полноту. Так определенная вещь — это не вещь нашего опыта, а образ, достигаемый

с помощью просцирования вещи в универсум, в котором опыт ни к чему не привязан, а зритель отворачивается от зрелища, — короче гонори, образ, достигаемый с помощью столкновения вещи с возможностью ничто. И то же самое получают, когда утверждают следующее: даже если вещь *в ходе анализа* всегда находится за пределами доказательства ее существования и оказывается экстраполяцией, мы все-таки всегда видим шебенку и ракушку, которые, по меньшей мере в это мгновение, удовлетворяют нашему требованию так, что мы имеем право определить вещь как то, что целиком и полностью является самим собой или вообще не существует, — и это превращение «за» в «против», этот эмпирический реализм, опирающийся на трансцендентальный идеализм, все еще является мышлением опыта на основе ничто. Но можем ли мы мыслить опыт, вырисовывающийся на фоне возможности ничто? Не является ли именно опыт вещи и мира основой, в которой мы нуждаемся, чтобы мыслить каким-то образом то, что есть ничто? И не является ли двойной ошибкой — ошибкой по отношению к вещи и ошибкой по отношению к ничто — мыслить вещь на основе ничто; а что касается вещи, не искажается ли вещь целиком и полностью, когда мы выделяем ее из ничто? Не являются ли тождество, позитивность, полнота вещи, сведенные к тому, что они обозначали в том контексте, в котором их достигал опыт, слишком недостаточными для того, чтобы определить нашу открытость «чему-то»?

РАБОЧИЕ ЗАПИСИ

Введение

Наше состояние не-философии — Кризис никогда не был настолько радикальным —

Диалектические «решения» = или «плохая диалектика», которая отождествляет противоположности и является не-философией, — или «забальзамированная» диалектика, которая больше диалектикой не является. Конец или ренессанс философии?

Необходимость возвращения к онтологии — Онтологическое вопрошание и его ответвления:

Вопрос о субъект-объекте

Вопрос об интер-субъективности

Вопрос о Природе

Эскиз предполагаемой онтологии как онтологии сырого бытия — и логоса. Представить дикое бытие как продолжение моей статьи о Гуссерле." Но разоблачение этого мира, этого бытия будет оставаться мертвой буквой, пока мы не искореним «объективную философию» (Гуссерль). Необходимо *Ursprungsklärung*.

Рефлексия над онтологиями Декарта — «страбизм»⁴ западно-европейской онтологии***

Рефлексия над онтологией Лейбница

* *Происхождение истины* — название, которое автор хотел вначале дать своей книге.

** Философ и его тень. См в: *Edmund Husserl. 1859–1959. Recueil commémoratif*, Martinus Nijhoff, La Haye 1959. Опубликовано в кн.: Merleau-Ponty M. *Signes*, NRF, 1961. [Русск. перев.: Мерло-Понти М. *Знаки*. М., 2001. С. 182–207. — Прим. перев.]

*** Автор писал об этом уже в кратком изложении своего курса о понятии природы, который он читал в 1957–1958 гг.: У Декарта, к примеру, два смысла слова природа (природа в смысле «естественного света» и в смысле «естественной склонности») намечают две онтологии (онтология объекта и онтология существующего)... И далее он спрашивает: Нет ли здесь, как говорится, разногласия «онтологической дилеммы» (М. Блондель), в отношении которой нельзя ожидать осуществления рациональной редукции после стольких философских усилий и в отношении которой только и может возникнуть вопрос о том, чтобы целиком ею завладеть, наподобие того как взгляд завладевает монокулярными картинками, чтобы превратить их в единственное видение? [См. в: *Résumés de Cours*, Paris 1968, p. 125 и p. 127].

Обобщение проблемы: имелся переход к бесконечности как объективной бесконечности — Этот переход был тематизацией (и забыванием) *der Offenheit, der Lebenswelt* — Необходимо начать все с начала по эту сторону.

План первой части: рассмотреть, что стало с «природой» (благодаря имманентному анализу), — и, *благодаря тому же самому анализу*, с жизнью, — и точно так же с человеком как психофизическим субъектом — Циркуляция исследования: уже то, что мы говорим о Природе, предвосхищает обращение к логике и будет заново рассмотрено во второй части — То, что мы говорим о душе или психофизическом субъекте, предваряет то, что мы скажем о рефлексии, о сознании, о разуме и об абсолютном. — Эта циркуляция не является препятствием — Мы следуем за порядком вопросов, нет никакого порядка оснований — Порядок оснований не убедил бы нас так, как убеждает нас порядок вопросов — философия как центр, а не как конструкция.

Происхождение истины

Январь 1959

Показав разрыв между физикой и бытием *Physis(a)*, между биологией и бытием жизни, необходимо осуществить переход от бытия в себе, объективного бытия, к бытию *der Lebenswelt* — И это означает уже, что никакая форма бытия не может полагаться без отношения к субъективности, что тело имеет *Gegenseite* сознания, что оно является психо-физическим —

Дойдя до воплощенной субъективности человеческого тела, которое я продолжаю привязывать к *Lebenswelt*, я должен найти нечто, что не является «психическим» в смысле психологии (то есть *Gegenabstraktion* по отношению к Природе в себе, к Природе *der blossen Sachen*), я должен добраться до субъективности и интерсубъективности, до универсума *des Geistes*, который, хотя и не способен быть второй природой, тем не менее, обладает своей прочностью и полнотой, хотя все еще в модусе *der Lebenswelt* — Это значит, что я еще должен, кроме того, сквозь объективации лингвистики и логики восстановить логос *der Lebenswelt*.

Точно так же необходимо в принципе разоблачить скрытую под маской историчности (*Urhistorie, erste Geschichtlichkeit*) «организмическую историю» истины, которая была учреждена Декартом

в виде бесконечного горизонта науки — Эта историчность истины является еще и тем, что привносит жизнь в марксизм.

В принципе, только затем и смог бы определить онтологию и философию. Онтология оказалась бы разработкой понятий, которые должны заменить понятие трансцендентальной субъективности, а также понятия субъекта, объекта и смысла — определение философии предполагало бы разъяснение самого философского выражения (и, таким образом, осознание образа действия, применяемого там, где действуют «наивным образом», как если бы философия ограничивалась отражением того, что есть) как науки о пред-науке, как выражения того, что есть до выражения и что поддерживает выражение с тыла — Тематизировать здесь следующую трудность: философия содержит саму себя, если хочет быть абсолютной. Но в действительности всякий частичный анализ Природы, жизни, человеческого тела, языка постепенно будет вводить нас в *Lebenswelt* и «дикое» бытие; и я не должен на этом пути отказываться от их позитивного описания или даже анализа различных временностей — сказать это уже во введении.

*Первый том происхождения истины**

Январь 1959

Гуссерль: человеческие тела имеют «другую сторону», — «духовную» сторону —

(ср.: модус бытия «скрытых сторон», навсегда или временно скрытых, — модус бытия антиподов, — различие заключается в том, что «духовная» сторона живого тела может быть для меня принципиальным образом *selbstgegeben* только в качестве отсутствия).

В моем первом томе — после обращения к физической природе и жизни — сделать третью главу, в которой человеческое тело будет описано как обладающее «духовной» стороной. Показать, что жизнь человеческого тела не может быть описана без

* Над названием (см. * на с. 241) следующие строки: указать в самом начале анализа Природы, что имеется циркуляция: то, что мы говорим здесь, будет снова повторено в разговоре о логике (том 2). Неважно. Надо же, наконец, начать.

того, чтобы это тело не превратилось в психофизическое тело. (Декарт — но он остается в позиции соединения души и тела) — Дать свой эквивалент картезианского понятия природы как учреждения, которое одним махом дает нам то, что божественная наука могла бы сделать понятным — Дать эстеziологию. Понятие времени, «души» в гуссерлевском смысле, межтелесности, поскольку она «естественна» — Но все это — снова затрагивающее, углубляющее и исправляющее две мои первые книги — должно быть осуществлено целиком и полностью в перспективе онтологии — описание воспринятого мира, которое является выводом этого первого тома, должно быть в значительной степени углублено (восприятие как отклонение — тело как живое существо (animal) движений и восприятий — трансцендентность — Порядок *des Urpräsentierbaren*⁸⁵). И прежде всего: поставлена проблема отношения между этими «истинами» и философией как радикальной рефлексией, как редукцией к трансцендентальной имманентности — Было введено «дикое», или «сырое», бытие — серийное время, то есть время «актов» и решений, было превзойдено — снова введено мифическое время — И была сформулирована проблема отношения между рациональностью и символической функцией: выход за пределы означаемого посредством означающего присущ «разуму» — Критика рефлексивного различения между внутренним рядом («субъективное», «психологическое») и объективностью (той, которая, словами Леви-Строса, предполагается нашими цивилизациями) — Разъяснение нашего отношения к животному началу (animalité), нашего «родства» (Хайдеггер). Все это вместе ведет к теории восприятия-невосприятия и *Logos endiathetos*⁸⁶ (смысла до логики) — (Логике) *der Lebenswelt* — Эта новая онтология должна быть представлена в виде таблицы в 4 главе (1 глава — природа и физика, 2 глава — жизнь, 3 глава — человеческое тело, 4 глава — «дикое» бытие и логос). (4 глава объемная, придающая тому «окончательный» характер — таким образом, что осуществляется переход к изучению живописи, музыки, языка*.

Обнажить все *корни* («вертикальный» мир) — Затем сказать, что проблема снова возникает благодаря преобразованию языка, благодаря переходу к «внутреннему» человеку — Только там можно будет окончательно оценить гуманизм.

* Вторая скобка осталась открытой.

Бесконечное, конечно же, это завоевание; понимать универсум как бесконечное — или, по меньшей мере, на основе бесконечного (картезианцы) —

Но действительно ли картезианцы сделали это? — Действительно ли они увидели глубину бытия, которая только и распознается с помощью понятия бесконечного [неисчерпаемый запас бытия, который не является только лишь тем-то и тем-то, но мог бы быть и другим (Лейбниц), или действительно выходит за пределы того, что мы знаем (Спиноза, неизвестные атрибуты)]?

Их понятие бесконечного является позитивным. Они обесценили замкнутый мир в пользу позитивной бесконечности, о которой они говорят как о нечто и которую *доказывают* в рамках «объективной философии» — были переставлены знаки: все определения оказались отрицанием в смысле: *суть всего лишь* отрицание — Это, скорее, уклонение от бесконечного, чем его признание — Застывшее бесконечное или бесконечное, данное мышлению, которое обладает им в той мере, в какой может его хотя бы доказать.

Истинное бесконечное не может быть таким: необходимо, чтобы оно было превосходящим нас; бесконечностью *der Offenheit*, а не *Unendlichkeit* — Бесконечное *der Lebenswelt*, а не бесконечное идеализации — Негативное бесконечное, таким образом — Смысл или разум, которые *суть* случайность.

Сырое, или дикое, бытие (=воспринятый мир) и его отношение к λόγος προφορικός¹⁷ как Gebilde, к «Логике», которую мы производим —

Январь 1959

«Аморфный» мир восприятия, о котором я говорил в связи с живописью, — вечный источник для нового начинания живописи, — который не содержит никакого способа выражения и, тем не менее, призывает и требует все эти способы вместе и воссоздает вместе с каждым художником новое усилие для выражения, — этот мир восприятия в своей основе является бытием в хайдеггеровском смысле, которое больше всякой живописи, всякой речи, всякой «установки» и которое, однажды схваченное философией в своей универсальности, оказывается содержащим

все, что когда-либо будет сказано, и, тем не менее, позволяет нам его творить (Пруст): это λόγος ἐνδίδθητος³⁸, который вызывает к λόγος προόριος —

[Повтор *der Lebenswelt*: мы создаем философию *der Lebenswelt*, наша конструкция (в модусе «логики») позволяет нам снова найти этот мир молчания. Снова найти в каком смысле? Он, что же, всегда уже был тут? Как можно сказать, что он был тут, ведь никто не знал его до того, как его высказала философия? Но то, что он уже был тут, верно: все, что мы говорили и говорим, предполагало и предполагает его. И он был тут именно в качестве нетематизированного *Lebenswelt*. В определенном смысле он все еще предполагается в качестве нетематизированного в тех самых высказываниях, которые его описывают: так как высказывания как таковые будут, в свою очередь, седиментированы, «снова взяты» *Lebenswelt*(ом) и скорее будут поняты в нем, чем приведут к его пониманию, — они уже содержатся в нем, поскольку они подразумевают всю *Selbstverständlichkeit* целиком — Но последняя не мешает философии обладать ценностью, быть чем-то другим и большим, нежели простым частичным продуктом *der Lebenswelt*, заточенным в язык, который нами руководит. Между *Lebenswelt* как универсальным бытием и философией как предельным продуктом мира нет никакого соперничества или антиномии: именно философия и разоблачает *жизненный мир*.]

Молчаливое Cogito

Январь 1959

Cogito Декарта (рефлексия) — это работа со значениями, высказывание отношений между ними (и значениями, которые сами седиментированы в актах выражения). Оно, таким образом, предполагает до-рефлексивный контакт себя с собой (не-тетическое сознание себя Сартра) или молчаливое cogito (бытие при себе) — именно так я и рассуждал в *Ph. P.**

Это правильно? То, что я называю молчаливым cogito, невозможно. Чтобы получить представление о «мышлении» (в смысле

* Phénoménologie de la Perception. N.R.F. Paris, 1945. О понятии молчаливого Cogito и критике картезианского Cogito, см. pp. 460–468. [Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 510–518. — Прим. перев.]

ле «мышления видения и ощущения»), чтобы осуществить «редукцию», вернуться к имманентности и к сознанию о ..., необходимо иметь слова. Именно благодаря комбинации слов (вместе с их вкладом в седиментированные значения и способностью принципиальным образом вступать в другие отношения, нежели те, которые служили их собственному образованию) я получаю трансцендентальную установку и конституирую конституирующее сознание. Слова не отсылают к позитивным значениям и, в конце концов, к потоку *der Erlebnisse* как к *das Selbstgegeben*. Мифология самосознания, на которую указывает слово «сознание», — нет ничего, кроме *различий* значений.

Между тем, имеется мир молчания, и воспринимаемый мир является, по меньшей мере, порядком, в котором имеются неязыковые значения; да, языковые значения, но они по этой причине не являются *позитивными*. К примеру, нет абсолютного потока единичных *Erlebnisse*; есть поля и поле полей, со *стилем* и типикой — Описать экзистенциалы⁸⁹, которые создают арматуру трансцендентального поля — И которые всегда являются отношением между тем, кто действует («я могу»), и чувственным или идеальным полем. Чувственный агент = тело — Идеальный агент = речь — все это относится к порядку «трансцендентального» *der Lebenswelt*, то есть трансценденций, несущих «свой» предмет.

*Редукция — Истинное трансцендентальное —
das Rätsel Erscheinungsweise — мир*

Февраль 1959

Несправедливо представленная — в частности, в С. М.⁹⁰, — как приостановка существования мира — Если это так, то редукция впадает в картезианскую ошибку *hypothese der Nichtigkeit* мира, которая в своем непосредственном следствии поддерживает *mens sine anima*⁹⁰ (кусочек мира) в качестве несомненного — Непосредственным следствием всякого отрицания мира, *но также* и всякой нейтральности по отношению к существованию мира является отсутствие трансцендентального. Эпохе имеет право быть нейтрализацией только в отношении мира как действительного в себе, чистой внешности: оно должно позволить продолжать свое

⁸⁹ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, La Haye, Martinus Nijhoff, 1950.* [Гуссерль Э. *Картезианские медитации*. СПб, 1998. — Прим. перев.]

существование феномену этого действительного В-себе, этой внешности.

Трансцендентальное поле есть поле трансценденций. Трансцендентальное, будучи решительным выходом за пределы *mens sive anima* и психологического, — это выход за пределы субъективности в смысле противотрансцендентности и имманентности. Переход к интерсубъективности противоречив только по отношению к недостаточной редукции, в этом Гуссерль был прав. Достаточная же редукция ведет по ту сторону мнимой трансцендентальной «имманентности», она ведет к абсолютному духу, понятому как *Weltlichkeit*, к *Geist* как *Ineinander* спонтанностей, который сам опирается на эстеziологический *Ineinander* и на сферу жизни как сферу *der Einfühlung* и межличности — Понятие *vida* = понятие меж-животного. Переплетение биологии или психологии и философии = *Selbstheit mira*.

Гуссерль обращается к самому себе с вопросом о том, как мир может обладать для меня другим «бытийным смыслом» (*Seinssinn*), нежели смыслом моего трансцендентального интенционального объекта. *Wie kann für mich wirklich Seiendes... anderes sein als sozusagen Schnittpunkt meiner konstitutiven Synthesis?* (С. М. § 48, р. 135)⁹¹.

Таким образом, говорит Гуссерль, вводится *Analyse der Fremderfahrung*, который не является временным генезисом: объективная трансцендентность не является *posteriorной* по отношению к полаганию другого: мир уже тут, в своей объективной трансцендентности, до этого анализа, и именно его смысл мы будем разъяснять как смысл... [Введение другого не производит, таким образом, «объективную трансцендентность»; другой здесь является указателем, моментом, но именно в самом мире обнаруживается возможность другого.]

«Чистые другие» (которые еще не являются «людьми») уже вводят Природу, частью которой являюсь я (С. М., р. 137)⁹².

Einströmen — Рефлексия

Февраль 1959

Так как имеется *Einströmen*, рефлексия не является адекватностью, совпадением: она не впала бы в *Strom*, если бы возвращала нас к истоку *des Stromes* —

Пайти отрывок (*Krisis III*⁹³, я полагаю), в котором сказано, что феноменологическая редукция *трансформирует универсальную историю* —

Einstürmen: частный случай седиментации, то есть вторичной пассивности, то есть *латентной* интенциональности⁹⁴ — Это *историческое включение* Пегу (Péguy) — Это фундаментальная структура *der Zeitigung: Urstiftung* какой-то временной точки — [Благодаря?] этой латентной интенциональности, интенциональность прекращает быть тем, чем она является у Канта: *чистым актуализмом*, прекращает быть свойством сознания, его «установок» и актов, чтобы стать *интенциональной жизнью* — Она становится нитью, которая связывает, к примеру, мое настоящее с моим прошлым, с его временным местом, каким оно было (а не с тем, каким я его отвоёвываю посредством *акта* припоминания), возможность этого *акта* покоится на примордиальной структуре ретенции⁹⁵ как вхождения одного прошлого в другое + сознание этого вхождения как *закон* (ср. рефлексивный повтор: снова и снова возобновленная рефлексия давала бы только «всегда ту же самую вещь», *immer wieder*) — Ошибка Гуссерля в том, что он описал вхождение исходя из *Präsenzfeld* как не обладающее никакой толщиной и как имманентное сознание⁹⁶: это трансцендирующее сознание, это бытие на расстоянии, это двойное основание жизни моего сознания, именно то, которое делает возможным *Stiftung* не только одного мгновения, но и всей *системы временных показателей* — время (уже как время тела, время-таксиметр телесной схемы) является моделью этих символических матриц, которые суть открытость бытию.

В П. И.⁹⁷ после анализа психофизического тела перейти к анализу воспоминания и воображаемого — временности и *от нее* — к *cogito* и интерсубъективности.

Философия как творение (*Gebilde*), покоящееся на себе самом, — это не может быть последней истиной.

Так как это было бы творение, которое имеет целью выразить в *Gebilde* то, что есть *von selbst* (*dic Lebenswelt*)⁹⁸, и которое отрицает самое себя в качестве чистого творения —

⁹³ Автор говорил о *Präsenzfeld* или о *champ de présence* уже в Феноменологии восприятия, в главах, посвященных Пространству и Временности. Но тогда анализ не приводил к критике Гуссерля.

⁹⁴ Происхождение истины. См. * на с. 241.

Точка зрения творения, человеческого *Gebilde*, — и точка зрения «природного» (*Lebenswelt* как Природы) — обе являются абстрактными и недостаточными. Невозможно расположиться ни на одном из этих двух уровней.

Речь идет о творении, которое призвано и порождено *durch die Lebenswelt*⁹⁷ в качестве действующей и латентной историчности, которая продолжает творение и является его свидетелем —

Wesen (глагольное) — Wesen истории

Февраль 1959

Открытие *Wesen* (глагольного): первое выражение бытия, которое не есть ни бытие-объектом, ни бытие-субъектом, ни сущность, ни существование: то, что *west* (бытие-розой розы, бытие-обществом общества, бытие-историей истории) отвечает на вопрос *was* как на вопрос *dass*⁹⁸, это не общество и не роза, увиденные субъектом, это не бытие для себя общества и розы (в противоположность тому, что говорил Руйе (Ruyer)): это розовость розы, распространяющаяся сквозь всю розу целиком, это то, что Бергсон называл, достаточно неудачно, «образами» — То, что, впрочем, эта розовость дает повод перейти к «общей идее», то есть к тому, что существует множество роз, *вид* роза, не является ничего не значащим, а происходит из бытия-розой, понимаемого со всеми его импликациями (естественная генеративность) — Отсюда — отбрасывая всякую обобщенность из первого определения *Wesen*, — уничтожается эта оппозиция факта и сущности, которая все и портит —

Бытие обществом какого-то общества: это целое, которое соединяет все точки зрения и все ясные или слепые воли, борющиеся внутри него друг с другом; это анонимное целое, которое *hinauswill* сквозь них, это *Ineinander*, которое никто не видит и которое не является ни душой группы, ни объектом и ни субъектом, а представляет из себя их соединительную ткань, которая *west*, поскольку ожидается результат, и которая единственная способна удовлетворить законным образом «философии со многими входами» (по той причине, что аргумент против мышления в альтернативах Сартра, заключающийся в том, что это мышление не обращается к *миру*, не допускает *Weltlichkeit des Geistes*⁹⁹ и останавливается на субъективном духе, не должен служить для

оправдания философии, в которой все Его располагаются на одном уровне и которая просто-напросто игнорирует проблему другого и реализует себя только в качестве Философии Абсолютного Субъекта).

Das *Wesen* стола $\neq$ бытию в себе, внутри которого располагаются элементы $\neq$ бытию для себя, синопсису¹⁰⁰ = тому, что в нем «стоится», что способствует тому, что стол есть стол.

Молчаливое Cogito и говорящий субъект

Февраль 1959

Диалектика, ставшая *тезисом* (высказыванием), не есть большая диалектика («забалъзамированная» диал.).

И это не в пользу *eines Grundes*, о котором нельзя ничего *сказать*. Неудача тезиса, сго (диалектическое) переворачивание разоблачает *Источник тезисов*, физико-исторический *Lebenswelt*, к которому необходимо возвратиться. Начать восприятие, *Einführung* и, в особенности, речь сначала, а не отречься от них. Нам только и известно, что речь больше не может быть высказыванием, *Satz*; если она должна оставаться диалектикой, то необходимо, чтобы она была мыслящей речью, не содержащей отсылки к *Sachverhalt*, речью, а не языком (и действительно, именно речь, а не язык, устремляется к другому как к поведению, а не как к «психике», а также отвечает другому до того, как он был понят в качестве «психики», и делает это в столкновении, которым отклоняются или принимаются сго слова как слова, как события — Это именно она конституирует *передо* мной в качестве значения и субъекта значения коммуникативную среду, intersубъективную диакритическую систему, которая есть язык в настоящем, а не «человеческий» универсум, объективный дух) — Речь идет о том, чтобы восстановить в настоящем и прошлом историю *der Lebenswelt*, восстановить само актуальное присутствие культуры. Неудача диалектики как тезиса, или «диалектической философии», — это открытие несодержащей перспектив, но вертикальной intersубъективности, которая является, будучи распространенной на прошлое, экзистенциальной вечностью, диким духом.

Молчаливое Cogito, как это хорошо известно, не решает этих проблем. Раскрывая Cogito, как я это сделал в *Ph. P.*^{*}, я не при-

* Phénoménologie de la Perception. *Цит. выше.*

шел ни к какому решению (моя глава о *Cogito* не была связана с главой о речи): я, напротив, только сформулировал проблему. Молчаливое *Cogito* должно сделать понятным, почему язык не является невозможным, но не может объяснить, как язык возможен — Остается проблема перехода от перцептивного смысла к языковому смыслу, от поведения — к тематизации. Сама же тематизация должна быть, впрочем, понята как поведение более высокой степени — отношение тематизации к поведению является диалектическим: прерывая молчание, язык осуществляет то, чего хотело и не достигало молчание. Молчание продолжает окутывать язык; молчание абсолютного языка, мыслящего языка. — Но эти привычные развертывания темы диалектического отношения, чтобы не стать философией *der Weltanschauung*, нечастного сознания, должны привести к теории дикого духа, который является духом практики. Как всякая практика, язык предполагает *ein Selbstverständliches*, нечто учрежденное, то есть *Stiftung*, подготавливающее *Endstiftung* — Речь идет о схватывании *того*, что сквозь сообщество следующих друг за другом и сосуществующих друг с другом говорящих субъектов *хочет, говорит и, наконец, мыслит*.

Генеалогия логики
История бытия
История смысла

Февраль 1959

Во введении (фундаментальное мышление)

сказать, что я должен показать, что то, что можно рассматривать в качестве «психологии» (*Ph. P.*), в действительности является онтологией. Показать это, сделав очевидным, что бытие науки не может ни быть, ни быть мыслимым как *selbstständiges*. Отсюда и следующие главы о: Физике и Природе — животном начале — человеческом теле как *nexus rationum* или *vinculum substantiale*¹⁰¹.

Но бытие не должно проясняться только посредством отклонения от бытия Науки — Речь идет как раз о том, чтобы прояснить его посредством противопоставления бытию как Объекту — Я должен, в таком случае, во введении показать, что бытие науки само является частью или аспектом объективированного Бесконечного и что и первому и второму противостоит *Offenheit der Umwelt*. Отсюда и главы о Декарте, Лейбнице, западноевро-

пейской онтологии, которые указывают на историко-интенциональные и онтологические следствия бытия науки.

Далее (Физика и Фюзис — Животное начало — человеческое тело как психофизическое тело) речь пойдет о совершении редукции: для меня это означает поступательное — и все большее — разоблачение «дикого», или «вертикального», мира. Показать интенциональное отношение Физики к Фюзису, Фюзиса — к жизни, жизни — к сфере «психофизического», — отношение, посредством которого ни в коем случае не осуществляется переход от «внешнего» к «внутреннему», так как отношение не является редукцией и каждая «преодоленная» ступень остается в действительности предполагаемой (к примеру, начальный Фюзис ни в коем случае не «преодолевается» тем, что я буду говорить о человеке: фюзис является *коррелятом* как животного начала, так и человека) — Необходимо, таким образом, в дальнейшем создать теорию этой «рефлексии», которую я практикую и которая не восходит к «условиям возможности» — И именно поэтому речь идет о подъеме, оставаясь на одном месте — И наоборот, все последующее уже предвосхищается в том, что я говорил о Природе — Вот почему я с самого начала должен обозначить онтологический предел этого *Besinnung* Фюзиса — Круг замыкается изучением логоса и истории, как замыкал круг Пруст, достигая в нем того момента, когда рассказчик принимал решение писать. Конец философии есть повествование о ее начале — Показать эту циркуляцию, эту круговую интенциональную импликацию, — и одновременно циркуляцию *История—философия*: я проясняю свой философский проект, ссылаясь на Декарта и Лейбница, и

• *На полях*: в противоположность Геру (Guérault), история—Dichtung оправдывается тем же самым образом. Объективная история является догматическим рационализмом, является какой-то философией, а не тем, чем она намеревается быть, то есть историей того, что есть. Подвергнуто критике в моей истории—Dichtung может быть не то, что она выражает меня как философа, а то, что она не выражает меня целиком и полностью, к тому же изменяя меня. История философии, как и наука, — это *communis opinio*.

О понятии истории—Dichtung ср. у Гуссерля, который говорит о «Dichtung der Philosophiegeschichte» (in: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Huss., VI, Nijhoff ed., La Haye, 1954. S. 513). Затронутый фрагмент жирно подчеркнут в принадлежащем Мерло-Понти экземпляре *Krisis(a)*.

только этот проект и позволяет нам установить, что такое история. Изложить все это в виде тезисов, а не намеками.

Циркуляция: то, что сказано на определенном «уровне», предвосхищается и обрывается заново: к примеру, осуществленное мной описание эстеziологического *Einführung*, которое не является ни ложным, ни «истинным» в абсолютном смысле: поскольку речь идет со всей очевидностью об абстрактно отделенном «слое» — Оно тем более не является ложным, так как все, что остается, предвосхищается в нем: установить *Einführung* в *Я мыслю*. Постоянная и важнейшая импликация всей этой 1-ой части — это *lógos*: я говорю о вещах так, как если бы это не ставило под вопрос язык! Тематизация языка преодолевает к тому же следующую этап наивности и еще немного разоблачает горизонт *der Selbstverständlichkeiten* — переход от философии к абсолютному, к трансцендентальному полю, к дикому и «вертикальному» бытию *по определению* является прогрессирующим, неполным. Необходимо понять это не как несовершенство (ф¹⁰² *Wellanschauung*, несчастное сознание Всеохватывающего), но как философскую тему: неполнота редукции («биологическая редукция», «психологическая редукция», «редукция к трансцендентальной имманентности» и, наконец, «фундаментальное мышление») есть не препятствие на пути редукции, а сама редукция, новое открытие вертикального бытия. —

У нас будет, таким образом, целый ряд слоев дикого бытия. Необходимо будет многократно начать сначала *Einführung*, Cogito. —

К примеру, я собираюсь описать на уровне человеческого тела пред-знание; пред-смысл, молчаливое знание.

Смысл воспринятого: «величина», предшествующая измерению, физиогномическая величина прямоугольника, например.

Смысл воспринятого другого: *Einigung* моих восприятий одного и того же человека посредством экзистенциалов, которые в буквальном смысле не являются «воспринимаемыми» и тем не менее действуют в восприятиях (Вольф)*.

Смысл «воспринятой жизни» (Мишотт)**: то, благодаря чему явление *оживляется* и становится «ползанием» и т. д.

* *Werner Wolff. Selbstbeurteilung und Fremdbeurteilung im wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Versuch. Psychol. Forschung, № 16 (1932), S. 251—328.*

** *A. Michotte, La Perception de la Causalité, Louvain, Paris, 1946. P. 176—177.*

Но далее необходимо, чтобы я развернул неразъясненный горизонт: горизонт языка, которым я пользуюсь, чтобы описать все это — И который со-определяет смысл всего этого.

Таким образом, очень важно уже во введении ввести проблему молчаливого и говорящего *cogito*. Наняность Декарта, который не видит молчаливого *cogito* под *cogito des Wesens*, *cogito* значений — Но и наивность молчаливого *cogito*, которое считает себя адекватностью молчаливого сознания, когда как само описание его молчания целиком и полностью опирается на способность языка. Овладение миром молчания, которое осуществляется с помощью описания человеческого тела, представляет уже не этот мир молчания, а артикулированный мир, мир, возведенный к *Wesen*, изрекаемый — описание перцептивного λόγος — это употребление λόγος πρόφορος¹⁰³. Может ли это разрывание рефлексии (которая *исходит из себя*, желая вернуться к себе) завершиться? Необходимо молчание, которое снова окутывает речь, после того как было замечено, что как раз речь окутывала мнимое молчание психологического совпадения. Каким будет это новое молчание? Как и редукция для Гуссерля, в конце концов, является не трансцендентальной имманентностью, а срыванием покрыва с *Welthethesis*, так и это молчание не будет *противоположностью* языка.

Я смогу, в конце концов, занять позицию внутри онтологии, как этого требует введение, и только после проведения ряда редукций, разворачиваемых по ходу книги, совершенно точно определить ее тезисы; все эти редукции содержатся уже в первой редукции, но действительно совершаются только вместе с последней. Такое переворачивание — *circulus vitiosus deus*^{104*} — это не нерешительность, плохая вера и плохая диалектика, а возвращение к Σιγή¹⁰⁵ бездны¹⁰⁵.

Нельзя создать прямую онтологию. Мой «косвенный» метод (бытие в многообразии сущего) это единственный метод, согласующийся с бытием — «негативная ф», как и «негативная теология».

* Выражение из Ф. Ницше (По ту сторону добра и зла, § 56).

** Реминисценция, без сомнения, Клоделя. «Время является средством, предназначенным для всего того, что собирается быть, для того чтобы не быть. Оно является Приглашением к смерти, обращенным ко всякой фразе с целью ее разложения в объяснительном и тотальном аккорде и с целью исчерпания слов обожания, произносимых на ухо молчания бездны (Sicg l'Abime)». *Art Poétique*, op. cit., p. 57.

Февраль. 1959

Речь всегда идет о проблеме «другого», «интерсубъективности» и т. д.

В действительности, необходимо понять по ту сторону «личностей» экзистенциалы, согласно которым мы и понимаем личности и которые составляют седиментированный смысл всех наших произвольных и непроизвольных опытов. Искать это бессознательное нужно не в глубине нас, не позади нашего «сознания», а перед нами, в качестве артикуляций нашего поля. Оно есть «бессознательное» благодаря тому, что является не *объектом*, а тем, что делает объекты возможными, и это констелляция, в которой прочитывается наше будущее — Оно находится между объектами наподобие интервала, который имеется между деревьями, или в качестве их общего уровня. Оно — это *Urgemeinschaftung* нашей интенциональной жизни, *Ineinander* других в нас и нас в других.

Именно эти экзистенциалы и образуют смысл (замещаемый) того, что мы говорим, и того, чему мы внимаем. Они являются арматурой этого «невидимого мира», который с помощью речи начинает пронизывать все те вещи, которые мы видим, — как «другое» пространство у шизофреника завладевает чувственным и видимым пространством — Но не так, что оно в свою очередь становится чувственным и видимым пространством: в видимом обнаруживаются всегда только руины духа, и мир всегда будет походить на Римский форум, по меньшей мере с точки зрения философа, который не обитает там целиком и полностью —

Наша «внутренняя жизнь»: мир в мире, регион в нем, «место, из которого мы говорим» (Хайдеггер) и куда мы вводим других с помощью истинной речи.

«Невидимый мир»: первоначально дан как не-*urpräsentierbar*, наподобие того как другой в его теле *первоначально дан как отсутствующий*, — как отклонение, как трансценденция (*Ideen II*¹⁰⁸)

Описать этот опыт, отнесенный к не-бытию

До *другого* вещи являются таким не-бытием, отклонениями — *Einfühlung* и побочное отношение с вещами имеют не в меньшей мере, чем с другим: вещи, разумеется, не являются собесед-

никами, *Einfühlung*, которое дает их нам, дает их немymi — но если быть совершенно точными: вещи являются вариантами удаляются *Einfühlung*. Они, как и сумасшедшие или животные, являются почти что нашими компаньонами. Они выделены из моей субстанции, являются шипами в моей плоти — Сказать, что имеется трансцендентность, бытие на расстоянии, означает сказать, что бытие (в сартровском смысле) наполнено не-бытием или возможностью, что оно не есть только *то, что оно есть*. *Das Gestaltliche*, если действительно хотят его определить, было бы как раз этим. Само понятие *Gestalt*, — если хотят определить его согласно ему самому, а не *a contrario* в качестве «того, что не есть» сумма элементов, — является именно этим.

И сразу же *восприятие чего-то...* *der Gestalt* не может быть центробежным *Sinngebung*, наложением сущности, *vor-stellen* — Здесь невозможно различить *Empfindung* и *Empfundenes*. Восприимчивость есть *открытость* —

Если ощущение и восприятие понимаются таким образом, то понятно, что в *Wahrheit* имеется *Unwahres*.

*Наука и философия**

Февраль 1959

Метод определения языка через отнесенность; то, без чего... Нет — размстку осуществляют там, *где* проходит речь. Но это не дает речи во всем могуществе. Мы ошибемся, если будем полагать, что речь *есть* в этих застывших отношениях — Это сциентистская ошибка, которая является научной ошибкой и подтверждается как таковая (невозможность понять развивающуюся лингвистику, историю — *Редукция* к синхронии —) — То хорошее и необходимое, что тем не менее содержится в научной установке, — это *полное игнорирование всякого предвзятого мнения о языке*, установка не исходить из нашей унаследованной рационализации языка. Действовать так, как если бы язык не был нашим. Ср. Фрейд: предвзятое мнение по поводу непознаваемости сновидения, сознания — Их расспрашивают без *Einfühlung* — Негативным образом, в форме разоблачения «неизвестного» языка, такая установка является глубоко философской, конститутив-

* Эта заметка появилась после доклада, сделанного М. Андре Мартине (M. André Martinet) в École Normale Supérieure, 27 февраля 1959 г.

ной для рефлексивной установки в ее наилучшем аспекте. Эта рефлексия не является и не может быть ограничением феноменологии *der Erlebnisse*. Недоверие по отношению к переживанию является философским — утверждается, что сознание вводит нас в заблуждение в отношении нас самих и в отношении языка, что так и есть: это единственный способ *видеть* их. Философии не должно быть никакого дела до привилегии *der Erlebnisse*, до психологии переживания и т. д. Точно так же, с точки зрения истории, речь не идет о том, чтобы воссоздать «принятия решений» в качестве причин некоторых «процессов». То внутреннее, что разыскивается философом, точно так же является intersубъективностью, *Urgemeinstiftung*, которое слишком по ту сторону от «переживания» — *Besinnung* против *Erlebnisse*. Но такое уклонение от всякого *Einfühlung* в язык, в животных и т. д. приводит к высшему *Einfühlung* и предназначено для того, чтобы сделать его возможным. Разыскание «дикий» точки зрения мира ни в коей мере не ограничивается возвращением к предпониманию или к пред-науке. «Примитивизм» — это всего лишь оборотная сторона сциентизма и все еще сциентизм. Феноменологи (Шелер, Хайдеггер) справедливо указывают на такое предпонимание, предшествующее индуктивности, так как именно оно ставит под вопрос онтологическую ценность *des Gegenstandes*¹⁰⁹. Однако возвращение к пред-науке не является целью. Отвоевание *der Lebenswelt* — это отвоевание *измерения*, в котором объективации науки еще сохраняют свой смысл и должны пониматься как *истинные* (сам Хайдеггер говорил это: всякая *Seinsgeschichte* является истинной, является частью *Seinsgeschichte*) — пред-научное является всего лишь приглашением к пониманию мета-научного, а это последнее не является не-научной. Оно само разоблачается с помощью конститутивных приемов науки при условии, что эти приемы реактивируются и во внимании принимается то, что они *verdecken*, будучи предоставленными самим себе. К примеру, структуралистская установка = цепочка слов, язык как то, что целиком и полностью в каждом речевом акте заново создает себя на наших глазах, предвзятое мнение в отношении определения речевого акта там, где *он себя творит*, это предвзятое мнение в отношении возвращения к первоначальному, к *Ursprung* — при условии, что не происходит замыкания на фактической, синхронической детерминации, — это предвзятое мнение в отношении схватывания сцеп-

ления синхронически-диахронического целого в речи и, таким образом, в отношении схватывания *моментальной* речи и, если угодно, речи мифической – Двусмысленность конститутивного акта науки: исключительное внимание к цепочке слов, к фонетическим и семантическим *переплетениям*,

это: 1) требование — схватить *Ursprung Entdeckung des Ursprungs*
2) редукция к *Gegenstand*, то есть *Verdeckung des Ursprungs*.

Февраль 1959

Сделать 1-ю часть: первый набросок онтологии —

Исходить из настоящего: противоречия и т. д.
падение философии —

Показать, что это ставит под вопрос не только классическую философию, но и различные ф мертвого Бога (Киркегор — Ницше — Сартр), поскольку они выступают его противоположностью (а также, как это хорошо известно, диалектику как «маневр») Возобновить весь философский образ действия целиком в рамках «фундаментального мышления» —

Результаты *Ph P.** — Необходимость подвергнуть их онтологическому объяснению:

вещь — мир — Бытие
негативное — *cogito* — Другой — язык.

Проблемы, оставшиеся после этого 1-го описания: они связаны с тем, что я частично сохранил философию «сознания».

Разоблачение дикого, или сырого, бытия по стопам Гуссерля и по стопам *der Lebenswelt*, которому мы открываемся. Что такое Философия? Область *des Verborgenen* (ф и оккультизм).

После того как будет сделан этот набросок, сказать, что это только набросок, почему он необходим и почему это только набросок. Он является необходимым и достаточным началом, служащим для того, чтобы хорошенько показать, что является предметом обсуждения: бытие — но еще не для того, чтобы гарантировать наше продвижение в этой местности — Необходимо *Wiederholung*:

«деструкция» объективистской онтологии картезианцев.

* *Phénoménologie de la Perception. Цит. выше.*

Переоткрытие φύσις, затем λόγος и вертикальной истории исходя из нашей «культуры» и *den Winken* нашей «науки» —

Изложение всей моей 1-ой части должно быть совершенно прямым, актуальным, как *Кризис* Гуссерля: показать нашу философию, затем искать исток в историческом *Selbstbesinnung* и в *Selbstbesinnung* нашей культуры, которая является наукой: в ней необходимо будет найти *die Winke*.

Время. —

[Без даты, вероятно, февраль или март 1959]

Внезапное появление времени было бы непонятным, изобразимы его как *творение* замещения времени, которое отодвигает в прошлое весь предшествующий ряд. Такая пассивность немислима.

В противоположность этому, любой анализ времени, который его обозревает сверху, недостаточен.

Необходимо, чтобы время *конституировало себя*, — рассматривалось всегда с точки зрения кого-то, кто *принадлежит ему*.

Но это кажется противоречащим себе и возвращает нас к одному из двух членов рассмотренной ранее альтернативы.

Противоречие снимается только в том случае, если новое настоящее само является трансцендирующим: известно, что оно не находится тут, что оно было тут только что, никогда не совпадает с тут — Оно не является сегментом времени с определенными контурами, который занимает свое место. Оно является циклом, определенным с помощью центрального и доминирующего региона и обладающим смутными контурами, — разбухание или пузырь времени — Творение только этого вида делает возможным: 1) влияние «содержаний» на время, которое проходит «более» или «менее быстро», влияние *der Zeitmaterie* на *Zeitform* 2) получение истины трансцендентального анализа: время не есть абсолютный ряд событий, темп, — и не есть темп сознания, — это учреждение, система эквивалентностей.

Март 1959

Доклад Лерся (Leray) в C. de F.: «чужеродные» частицы «Су-

* Намек на отзыв М. Жана Леря (M. Jean Leray) на работы М. Луи Лепранс-Ринге (Leprince-Ringuet), представленный в Ассамблее профессоров Collège de France 15 марта 1959 г.

ществование» частицы, которое длилось только миллиардную долю секунды...

Что означает такое *существование*?

Его понимают исходя из модели макроскопического существования: при увеличении, при использовании подходящей временной лупы эта короткая длительность оказывается одной из тех длительностей, опытом которых мы обладаем.

И так как увеличение может быть всегда рассмотрено как еще большее, — то одновременно постулируется *имеется* минимума (без которого невозможно разыскать среди макроскопического нечто микроскопическое) и то, что оно находится по сю сторону, в горизонте...

Это и есть структура горизонта — однако очевидно, что она в себе ничего не значит, — что она обладает смыслом только в *Umwelt* плотского субъекта, в качестве *Offenheit*, в качестве *Verborgenheit* бытия. И пока не удастся устроиться в этом онтологическом порядке, приходится удовлетворяться мышлением, ни на чем не основанном, пустым или противоречивым...

Анализ Канта или Декарта: мир не является ни конечным, ни бесконечным, он является неопределенным — то есть он должен мыслиться как *человеческий* опыт, — как опыт конечного рассудка перед лицом бесконечного бытия (или, согласно Канту, как опыт *бездны* человеческого мышления).

Это — то как раз и не означает *Offenheit* Гуссерля или *Verborgenheit* Хайдеггера: онтологическая среда не мыслится как порядок «человеческого представления» в противоположность порядку В-себе — Необходимо понять, что сама истина не имеет никакого смысла вне связи трансцендентного, вне *Überstieg* в направлении горизонта, — что «субъективность» и «объект» являясь одним единственным целым, что субъективные «переживания» относятся к миру и участвуют в *Weltlichkeit* «духа», внесены в «регистр», который является бытием, что объект является ничем иным, как *пучком* этих *Abschattungen*... Воспринимаем не мы, а именно вещь воспринимает там саму себя, — говорим не мы, а истина высказывает себя в глубине речи — Становление человеческой природы есть становление природы человеком — Мир есть *поле*, и на этом основании он всегда открыт.

Точно так же решить проблему единства или множественности времени (Эйнштейн): с помощью возвращения к идее горизонта —

(Бытие и мир:
о Декарте, Лейбнице и т. д.)

Сказать: является ли то, что мы тут говорим, самой вещью? Нет, имеются исторические мотивации, *Lebenswelt* является «субъективным» — Как их разоблачить? История философии будет всего лишь проскитированием этих точек зрения, — или же она будет ничтожной как раз потому, что желает быть «объективной». Наши проблемы и проблемы, имманентные какой-то философии: можно ли первые представить в качестве второй? (Гюйе)* Существует только одно решение: показать, что, конечно же, между философиями имеется трансцендентность, а не сведение всех философий к одной плоскости, однако в этом ступенчатом расположении в глубину они все же указывают друг на друга, так что все-таки речь идет об одном и том же бытии — Показать наличие между философиями перцептивного отношения, или отношения трансценденции. Таким образом, вертикальная история имеет свои права наряду с историей «объективной» философии — Применить здесь саму концепцию перцептивного бытия и *der Offenheit*, которая была развернута в 1-й части — Исследовать, как она отличается от релятивизма, как «проектирование» одного мышления в другое позволяет, тем не менее, явить себя «ядру бытия» (ср. доклад Лефора о Макиавелли**): как, в каком смысле возможно стремиться прийти к самим вещам, отказывая в этом праве другим? Их точки зрения необходимо принимать во внимание, как и свои, — но в добавок к этому необходимо, чтобы то, к чему мы устремляемся, было вопрошанием, *Befragung*).

Философия: круги, которые замыкаются: эта 1-я часть уже является практикой истории, она всплывает из исторического *Lebenswelt* — И наоборот, история философии, которую мы собираемся воскресить в памяти, уже была определенным типом *der Umwelt* — Понятие онтологической истории. Объяснение *der Umwelt* западноевропейской онтологии, находящейся в конфрон-

* Аллюзия на труд М. Анри Гюйе (M. Henri Gouhier), *L'histoire et sa philosophie. Paris, Vrin, 1952.* — Вопрос возник, прежде всего, в связи с интерпретацией Амленом (Hamelin) Декарта. Ср.: с. 18–20.

** Неопубликованный доклад, сделанный во Французском институте социологии (Institut français de Sociologie) в мае 1959.

тации с нашим начинанием, должно придать этому начинанию основательность, улучшить его — (связь понятий: Бытие Природа Человек) Этого, конечно же, будет недостаточно: это идти вертикальной, растрепанной истории, а не сами сущности.

Точно так же анализ Природы будет способом возвращения к началу и способом его исправления (мнимый контакт с самой вещью); а *contrario* сквозь все движения коллективного научно-го мышления вновь обнаруживается первоначальное.

Обращение к истории философии уже является теорией истории, языка и т. д.

Видимое и невидимое

Май 1959

1-я часть: Онтологический набросок

Глава 1. Мир и бытие

Глава 2. Бытие и мир

(Показать, что метафизика является наивной онтологией, *есть* сублимация Сущего — Но это, совершенно очевидно, есть перегруппировка метафизики, проинтерпретированная согласно установкам главы 1.

Необходимо обосновать *право* этой перегруппировки. Является ли оно никак не доказуемой «перспективной позицией»? Останемся ли мы внутри диалектического эмпиризма и взаимной обратимости перспектив?

Нет. Речь не идет об «истории философии». История философии всегда содержит в себе эту субъективность. Показать, что, к примеру, интерпретация Геру философии Декарта тоже содержит субъективную перспективу («субъективное» здесь — это именно предположение, что философия состоит из «проблем» — ср. инаугурационную речь: это то, что он противопоставляет Бергсону*) — То, что предлагаю я, не является какой-то «точкой зрения» на историю философии. Или все-таки это история, но структурная: то есть не событие какой-то определенной философии

* Инаугурационная речь была произнесена в Collège de France 4 декабря 1951 г. М. Марциалом Геру при вступлении в должность заведующего кафедрой истории и технологии философских систем.

как создания и решения «проблем», но такой философии, которая ситуирована в иерархическом целом бытия и в экзистенциальной вечности, то есть в целом, *имеющем форму вопрошания*, которое, как и *Макиавелли Лефора*^{*}, не является догматизмом.

Ср. Пенго (Pingaud), *Мари Мадлен де Лафайет*^{**}: книга Мари Мадлен де Лафайет *есть* придворная книга (*явление, препятствование*). Но когда однажды Двор перестал существовать, книга, лишенная своих исторических корней, начиная с 1808 г. предоставила место мифу. Значение (мифическое) оказалось *созданным* посредством невежества и отношения социального основания.

В определенном смысле значение всегда является отклонением: то, что говорит другой, кажется мне наполненным смыслом, так как его *пробелы* никогда не находятся там же, где мои. Перспективная множественность.

Но такая редукция к мифу предполагает другое основание немифической позитивности. Необходимо понять, что *миф, мистификация, отчуждение* и т. д. являются понятиями второго порядка.

Мари Мадлен де Лафайет является мифом, но не в том смысле, в котором миф — это конструкция. В том смысле (Леви-Строс), в котором всякое исполнение символической функции является мифом.

Не всякий текст может получить эту мифическую власть. Обратить внимание на новое *Aufklärung*.

То, что имеется в романе *Принцесса Клевская*^{***}, способно превратить его в миф.

Точно так же и Декарт, метафизика: я не хочу сказать, что речь идет о мифах в смысле хитросплетений без истины, неотчетливого видения того, что сегодня *должно* быть онтологией. — Имеется истина Декарта, но при условии, что она прочитывается между строк; атмосфера мышления Декарта, функционирование картезианства; и это не вменение Декарту внешней точки зрения, не предъявление его философии *вопроса*, который к ней не относится. Показать, что имеется абсолютное, философия, которая имманентна истории ф и которая, тем не менее, не является поглощением всевозможных философий одной единственной философией, как и, впрочем, эклектизмом и скептицизмом. Это становится ясно, если философию превращают в вос-

* *Аллегория на труд, который готовился к изданию.*

** Mme de La Fayette¹¹⁰ par elle-même, *Ed. du Seuil*, «Écrivains de toujours», 1959.

приятие, а историю ϕ — в восприятие истории — Все ведет к этому: к созданию теории восприятия и понимания, которая показывает, что понимать не означает конституировать внутри интеллектуальной имманентности; понимать означает схватывать что-то с помощью сосуществования, сбоку, *через стиль*, и таким образом одним махом достигать далее этого стиля и этого культурного аппарата.

То, что я собираюсь сказать здесь об истории ϕ , предвосхищает то, что я скажу о *Cogito* и логосе — Точно так же сказанное мной в 1-ой главе является предвосхищением концепции истории ϕ 2-й главы. И все это вместе предвосхищает понимание науки (Природы), которое будет изложено в последующих главах. Есть только предвосхищения, *Vorhabe*¹². Философия как концентрические проблемы. Но это так —

Восприятие — бессознательное — некто (он) — палиндром истинного — седиментация (в состав которой входит палиндром)

2 мая 1959

Шофер такси в Манчестере сказал мне (я понял это только несколько секунд спустя, так живо «тронули» меня эти слова): я спрошу в полиции, где находится *Брикстон Авеню*. — Точно так же я понял только через несколько секунд — и *одним махом* — фразу, произнесенную женщиной в табачном магазине: *Shall I wrap them together?*¹³ — ср. узнавание кого-то на основе описания его примет или удостоверение события на основе схематической догадки: благодаря однажды полученному смыслу знаки обретают всю ценность «знаков» целиком. Но необходимо, чтобы сначала был дан смысл. Но как он дан? Вероятно, происходит идентификация кусочка вербальной цепи, который проецирует смысл, возвращающийся к знакам — Недостаточно сказать (Бергсон): туда и обратно. Необходимо понять, между чем и чем это происходит и что происходит в этом между. Это не ряд индукций — Это *Gestaltung* и *Rückgestaltung*. «Возвратное движение истинного», это феномен, состоящий в том, что от однажды помысленного нельзя больше отделаться, что оно снова обнаруживается в самих материалах...

Смысл «воспринят», и *Rückgestaltung* является «восприятием». Это значит: имеется *пропадание* того, что *окажется* поня-

тым. (*Инсайт и Ага-переживание*) — А это значит: восприятие (первое) является открыванием *из себя* поля *der Gestaltungen* — А это значит: восприятие является бессознательным. Что такое бессознательное? То, что функционирует как стержень, экзистенциал, и в этом смысле оно воспринимается и не воспринимается. Поскольку воспринимаются только фигуры на определенных уровнях — И воспринимаются они только через отношение к этому уровню, который сам не воспринимается. — Восприятие уровня: всегда *между* предметами, это то, вокруг чего...

Оккультное в психоанализе (бессознательное) — этого рода (ср. женщина на улице, которая чувствует, что смотрят на ее грудь, и осматривает свою одежду. Ее телесная схема принимает вид Для-себя-для-другого — Это *шарнир* между Для-себя и Для-другого — Иметь тело означает быть рассматриваемым (но не только это), это быть *видимым* — Здесь впечатление телепатии, оккультного = живость при чтке текста, при вспышке взгляда другого — Нужно ли говорить *читка*? Напротив, именно благодаря этому феномену можно понять *читку* — Конечно же, если к женщине, с уверенностью застегивающей (или расстегивающей) пальто обратятся с вопросом, она не *будет знать*, что она только что делала. Она не будет знать этого в языке конвенционального мышления, но она будет это знать, как знают то, что вытеснено, то есть не как фигуру на фоне, но как фон. Восприятие детали: волна, которая катится по полю *des In-der-Welt-seins*—

Отношение говорить—понимать: отношение приводить себя в движение—воспринимать цель, то есть цель не поставлена, но она является тем, чего мне не достает, что указывает на определенное отклонение на шкале телесной схемы. Точно так же я говорю благодаря тому, что соединяю с лингвистическим аппаратом определенную модуляцию лингвистического пространства — слова привязаны к своему смыслу, как тело к своей цели.

Я не говорю в той же малой степени, в какой не воспринимаю — Восприятие владеет мной как язык — И точно так же, как необходимо, чтобы *я* был тут, чтобы говорить, точно так же *я* должен быть тут, чтобы воспринимать — Но в каком смысле? В качестве *некто* — Что с моей стороны может оживить воспринимаемый мир и язык?

1. Что является «воспринимающим» элементом абсолютного сознания? — Г. прав, говоря, что не я конституирую время, а оно конституирует себя, что оно есть *Selbsterscheinung* — Но понятие «восприимчивости» не подходит именно потому, что оно воскрешает в памяти Себя (*im Soi*), отличного от настоящего и испытывающего настоящее — Необходимо же понимать восприимчивость просто через противопоставление спонтанным актам (мышление и т. д.).

2. Имеем ли мы дело с новым настоящим в его индивидуальности, отодвигающим в прошлое предыдущее настоящее и *наполняющим* часть будущего? В этом случае не было бы времени *как такового*, но имелись бы времена — Необходимо понять время как систему, которая охватывает все — Хотя оно схватывалось бы только тем, кто *находится в нем*, принадлежит настоящему.

3. Что такое импрессиональное сознание, *Urerlebnis*? Как и *Selbstgegebenheit* внешней вещи, это понятие, в самом деле, является не *действительно* непреодолимым (временной лупой), а трансцендирующим, оптимумом, *Etwas*... А «обладание сознанием» этого *Urerlebnis* не есть совпадение, слияние с... и тем более (это сказал Гуссерль) не есть акт или *Auffassung*, и тем более (Сартр) — ничтожение, это отклонение, которое становится понятным благодаря телесной схеме, образующей фундамент пространства и времени — Это восприятие-невосприятие, то есть действующий, а не тематизированный смысл (это, по существу, и хочет сказать Гуссерль, рассматривая ретенцию в качестве фундаментальной: это значит, что абсолютное настоящее, которым я являюсь, есть так, как если бы его не было) —

4. Все это оставляет незатронутым следующий вопрос: что такое «знать», «обладать сознанием», «воспринимать», «мыслить» в картезианском смысле — Вопрос, который никогда не был поставлен — Обсуждение кружит вокруг тезисов, относящихся к «связи», к «мышлению видения и ощущения» в смысле презумпции, «смысла» — Будет показано, что необходимо нечто связующее, «чистое *Denken*» или *Selbsterscheinung*, само-явление, явление как чистое явление... Но все это предполагает идею Для-себя и, в конечном итоге, не может объяснить трансцендентности — Искать в совершенно другом направлении: само Для-себя как неоспоримое, но производное свойство: это апогей откло-

нения внутри дифференциации — Актуальное присутствие при себе *есть* актуальное присутствие при дифференцированном мире — Перцептивное отклонение как создающее «точку зрения», которая, к примеру, имплицитно присуща рефлексу, — и как замыкающее бытие для себя посредством языка в качестве дифференциации. Обладать сознанием = обладать фигурой на фоне — нельзя продвинуться еще дальше.

*Трансцендентность вещи
и трансцендентность фантазма*

Май 1959

Трансцендентность вещи вынуждает нас сказать, что вещь является полнотой, только будучи неисчерпаемой, то есть не будучи целиком наличной под взглядом — но вещь обещает такую тотальную наличность, поскольку *она тут...*

Когда, напротив, говорят, что фантазм не доступен наблюдению, что он пуст, является не-бытием, то противопоставление ощущасмому все-таки не является абсолютным. Смыслы суть аппараты, служащие для конкретизации неисчерпаемого, для создания существующих значений — но вещь не является действительно *доступной наблюдению*: во всяком наблюдении всегда есть выходение за пределы, мы никогда не приходим к самой вещи. *Ощущаемым* называют только то, что неопределенное целое *der Abschattungen* низвергает себя — Но и, наоборот, имеется низвержение или кристаллизация воображаемого, экзистенциалов, символических матриц —

[на той же странице]

«Мышление», «сознание» и бытие к...

Ретенция (поскольку она не полагает непосредственного прошлого, не интендирует его и *имеет его* только позади себя), перцептивное настоящее (к примеру, настоящее того, что находится за моей спиной), настоящее всего моего седиментированного в экзистенциалах прошлого, мое отсылание к тому, что я хочу сказать в своей речи, и к диакритическому¹¹⁴ аппарату находящихся в моем распоряжении значений, мое моторное отсылание к месту, в которое я хочу попасть, *Vorhabe* (*Stiftung* поля или

идеи), размещение в пространстве посредством телесной схемы и утверждение времени в эмбриологии поведения, — все это крутится вокруг проблемы экзистенции, которая не является мыслью об экзистенции, — и которую Гуссерль вновь обнаружил в сердце психологической рефлексии в качестве абсолютного ретенционального потока (но у Гуссерля здесь имеется еще идея времени *der Empfindung*, которая плоха: настоящее в широком смысле является символической матрицей, а не только *каким-то* настоящим, которое ломается при встрече с прошлым) — *То есть* идея актуального присутствия при Себе, которое есть *отсутствие себя*, контакт с Собой *благодаря* отклонению от Себя — Фигура на фоне, простейшее «*Etwas*» — *Gestalt* обладает ключом к проблеме духа.

Рассмотреть *Productive Thinking*¹¹⁵ Вертхаймера (Wertheimer)*, чтобы решить, в каком смысле *Gestalt* содержит и не содержит в себе значения самой высокой степени

Взгляды, которые перекрещиваются =
eine Art der Reflexion

Май 1959

Уже плоть вещей говорит нам о нашей плоти и о плоти другого — Мой «взгляд» является одной из этих данностей «ощущаемого» и сырого, примордиального, мира, противостоящей анализу бытия и ничто, анализу экзистенции как сознания и экзистенции как вещи и требующей полной реконструкции философии. Аналитика бытия и ничто одновременно разоблачает и скрывает этот порядок: она его разоблачает в качестве угрозы со стороны бытия в адрес ничто и со стороны ничто — в адрес бытия и она его скрывает, так как сущее (*entité*) и отрицательность (*négativité*) остаются принципиально изолируемыми.

Взгляд, который убивает
Децентрация, не уничтожение.
Постановка под вопрос для Сартра (ничто)

= убить, находиться под вопросом = прекратить быть

* Harper and brothers ed., New York and London, 1945.

20 мая 1959

Я уже сказал: открытость миру, какой мы ее снова находим в нас, и восприятие, которое мы угадываем внутри жизни (восприятие, которое одновременно является спонтанным бытием (вещью) и бытием-собой («субъект»), — Бергсон однажды, в тексте *Мышление и движущийся*, где он говорил о сознании, пытаясь увидеть, а не измерить время, отчетливо сказал, что имеется сознание, которое *одновременно является спонтанным и от-refлексированным*), переплетаются, захватывают друг друга или образуют узел.

Уточнить, что это значит.

Это затрагивает по ту сторону «точки зрения объекта» и «точки зрения субъекта» общее ядро, которое есть «извилистость»¹, бытие как извилистость (то, что я называл «модуляцией бытия к миру»). Необходимо сделать понятным, как это (или всякий *Gestalt*) может быть восприятием, «образующимся в вещах». Это все еще только приблизительное выражение того, что может быть сказано на субъект-объектном языке (Валь, Бергсон). Необходимо установить, что вещи владеют нами, а не мы обладаем вещами. Что бывшее бытие не может прекратить быть в прошлом. «Память мира». Что язык обладает нами, а не мы владем языком. Что это бытие говорит в нас, а не мы говорим о бытии»².

Но как понять тогда субъективность? Недостаточность бергсоновского представления о душе, которая сохраняет в себе все (это делает невозможным естественное различие воспринятого—воображаемого). Недостаточность и представления Маль-

¹ Автор имеет в виду следующий пассаж: «Но эта длительность, которая элиминируется наукой, так как ее сложно понять и выразить, ощущается и переживается. Пытались ли мы выяснить, что она такое? Как может она явить себя сознанию, которое стремится только ее увидеть, но не измерить, которое [схватывает ее, не фиксируя], которое, наконец, берет самое себя в качестве объекта и которое, будучи зрителем и актером, спонтанным и от-refлексированным, сближает фиксирующее внимание и убегающее время, вплоть до приведения их к совпадению». *Le Pensée et le Mouvant*, Paris, 1934, p. 10.

² *Id.*, p. 293.

³ На полях эта заметка: В конечном итоге, у Руйе (Ruyer) есть глубокие мысли, когда он говорит, что В-себе и Для-себя являются одним и тем же. Но у него это нельзя понять иначе, нежели: вещи суть души.

бранили о видении в Боге: это эквивалент трансцендентального сознания, это «сохранение» в форме «значения». Разрешение проблемы заключается в том, чтобы осуществить разыскание в самом видении: понять воспоминание можно только таким образом. Необходимо, чтобы уже в едином имелась модуляция, или извилистость, вариант перцептивной системы мира, чтобы воспоминание могло быть и предполагать забывание. Описание ретенции у Гуссерля (и описание субъективности как времени, абсолютного потока, до-интенциональной ретенции) является началом, которое, тем не менее, оставляет открытым вопрос: откуда берется «свеживание временной перспективы, переход в горизонт отдаленных ретенций, забывание»?

Проблема забывания: зависит существенным образом от прерывистости забывания. Если бы на каждой фазе *des Ablaufs-phanomens* сегмент прошлого попадал в разряд забываемого, то мы имели бы поле настоящего в виде диафрагмы объектива, и забывание оказалось бы затемнением, достигаемым посредством вычитания действительных стимулов, это была бы точка, в которой *стойкий образ* прекращает производиться благодаря стиранию телесного следа. Или, еще раз на идеалистическом языке: забывание было бы частью системы настоящее—прошлое, которая находится в точном соответствии с новым сегментом настоящего, спускающимся из будущего.

Но это не так: имеются ретенции, которые не забываются, даже будучи весьма отдаленными. И имеются только что «воспринятые» фрагменты, которые исчезают (были ли они восприняты? И каковым в точности было отношение воспринятого и *невоспринятого*?) — И к тому же нет никакого объективного сегмента настоящего, спускающегося из будущего. Диаграмма Гуссерля находится в зависимости от соглашения, что возможно представить серию «теперь» с помощью точек на линии*. Конечно же, Гуссерль добавляет к каждой точке всю переработку ретенций и ретенций ретенций, которые в результате этого и возникают, вследствие чего Гуссерль и не рассматривает время как серийное и как последовательность точечных событий. Но даже будучи столь сложным, такое представление феномена протекания времени ошибочно. Не только потому, что оно являет-

* Ср.: Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 99. Ср. изложение и обсуждение анализа этой гуссерлевской схемы в: Феноменология восприятия, с. 528 и далее.

ся пространственным. Так как в действительности пространство в той же малой степени состоит из *точек* и *линий*, что и время. Понять, что *Gestalt* — это уже трансцендентность: он дает мне возможность понять, что линия является вектором, точкой, центром сил — В венах нет ни линий, ни точек, ни абсолютных цветов. Видение поля и понятие поля — Высказывание Бергсона, что извилистость, возможно, не воспроизводит никакой *реальной* линии^{*}. Но нет никакой такой линии, которая была бы «*реальной*». Так как пространство нельзя исследовать таким образом, как это делал Бергсон. И, соответственно, для нахождения решения недостаточно перейти к рассмотрению времени как слияния — Перед нами ошибочный антитезис — Необходимо перейти от (пространственной или временной) вещи как тождества к (пространственной или временной) вещи как различию, то есть как трансцендентности, как всегда находящейся «позади», по ту сторону, в дали... само настоящее не является абсолютным совпадением без трансценденции, и даже *Urerlebnis* содержит не тотальное, а частичное совпадение, так как имеет горизонты, без которых оно невозможно, — настоящее, и оно тоже, неуловимо изблизи и в тисках внимания, оно является чем-то охватывающим. Исследовать во всех подробностях *Erfüllung* настоящего: опасность этой метафоры: она заставляет меня поверить, что имеется *некоторая пустота*, у которой *свои собственные* измерения и которая наполняется определенным количеством настоящего (это всегда поле, определяемое с помощью диафрагмы объектива). Когда Гуссерль говорит о «норме», то он как раз хочет сказать, что такую норму нельзя предполагать в качестве данной. Речь идет о *Normierung*¹⁶. То есть (Хайдеггер) — о позиции *задающего меры [mesurant]*¹⁷. Таким образом, становится очевидным, что норма и диафрагма и т. д. *происходит* из тотального феномена, который, в конечном итоге, есть «мир» (ср. доклад в Манчестере¹⁸): (всякое восприятие есть «мышление», но целое «*вписано*» в мир — Всякое событие по своему типу есть историческое событие, о котором Пегги (Péguy) говорит как о «ритме мирового события», — но также и извилистость; вопрос о том, каков субъект государства, войны и т. д., — того же разряда, что и вопрос, каким является субъект восприя-

* La Pensée et le Mouvant, p. 294.

¹⁸ Доклад, сделанный автором в Университете Манчестера, 1 мая 1959 г.

тия: проблема философии истории разрешится только в том случае, когда по возможности рассосется проблема восприятия).

О невозможности ф и *Бытия и ничто*: будущее -- это не ничто, а прошлое не есть воображаемое в сартровском смысле — Конечно же, *имеется* настоящее, но трансценденция настоящего способствует именно тому, чтобы оно смогло присоединиться к прошлому и будущему, которые, напротив, не являются ничтожеством —

Короче говоря, ничто (или, скорее, не-бытие) — это полость, а не дыра. Открытость в смысле дыры — это Сартр, Бергсон. Это негативизм или ультрапозитивизм (Бергсон), неотличимые друг от друга. Нет никакого *nichtiges Nichts*. Проработать мое исследование идей Бергсона по поводу ничто: у меня есть все основания утверждать, что Бергсон доказывает чересчур много, но я не прав в отношении того вывода, к которому, как кажется, прихожу я, а именно, что Сартр прав. Негативное созерцание ничто необходимо отбросить, так как и ничто тоже всегда *где-то в другом месте*. Истинное решение: *Offenheit der Umwelt, Horizonthaftigkeit*.

Проблема забывания: возникает потому, что, как я говорил, забывание является прерывистым. Его необходимо понимать не как затемнение (Бергсон), не как переход к ничто, уничтожение, — но и не как позитивную функцию, которая охватывает знание того, что это знание скрывает (Фрейд — Сартр), а как способ быть к... отворачиваясь от... — Само обладание-сознанием должно быть понято как трансценденция, как бытие-превзойденное чем-то... и, в таком случае, как незнание. Но имеется ли, в конце концов, [?] восприятия? — Да, но оно не является непосредственностью в смысле *контакта*. (И оно не является дистанцией в сартровском смысле: *ничто, которым является я и которое отделяет меня от вещи*) — Верно, что забывание не будет объяснено «смещением» восприятия и невосприятия.

Когда лучше понимают восприятие (и, таким образом, невосприятие) — *то есть*: когда понимают восприятие как дифференциацию, а забывание — как дедифференциацию. Тот факт, что больше не видят память, = не деструкция психического *материала*, который был бы *самим* опущаемым, но его дезорганизация, которая способствует тому, что нет больше *расхождения*,

* Внизу скобок, между строк, согласно привычке автора, следующие слова: позитивизм, негативизм. Первое явным образом отсылает к Фрейду, второе — к Сартру.

рельефа. Именно это и является темнотой забывания. Понять, что «обладание сознанием» = обладанию фигурой на фоне, и что фигура исчезает благодаря дезорганизации — различение фигура—фон выводит третье понятие между «субъектом» и «объектом». Это, прежде всего, то самое *тут-исхождение*, которое и есть перцептивный смысл.

Философия и литература

[без даты, вероятно, июнь 1959]

Философия именно в качестве «говорящего в нас бытия», выражения немого опыта через сам этот опыт, является творением. Творением, которое в то же самое время есть реинтеграция бытия: так как оно не является творением в смысле какого-то *Gebilde*, производимого историей: оно знает себя в качестве *Gebilde* и желает превзойти себя как *чистое Gebilde*, снова обнаружить свой исток. В таком случае, философия — это творение в радикальном смысле: творение, которое в то же самое время есть соответствие, единственный способ достичь соответствия.

Это значительным образом углубляет воззрения Сурьо на философию как на верховное искусство^{*}: поскольку искусство и философия *вместе* являются как раз не произвольными изобретениями в универсуме «духовного» («культуры»), а контактом с бытием, именно потому, что они суть творения. Бытие — это *то, что требует от нас творения*, для того чтобы мы могли его постичь.

Осуществить анализ литературы в этом смысле: в качестве *вписывания* в бытие.

Бытие и Мир, часть III^{**}

[без даты, вероятно, июнь 1959]

В соответствии с идеей трансцендентности (как мышления расхождения, а не как обладания объектом) попытаться определить историю философии, которая не была бы ни выпрямлен-

* В начале этого примечания такое указание: посмотреть у Сурьо (*Souriau*), *L'instauration philosophique* [Alcan, 1939], Guérault, *Mélanges Souriau: la voie de l'objectivité esthétique* [Nizet, 1952].

** Бытие и Мир: название, первоначально данное автором первой части своего произведения.

ем истории в «мою» философию, ни идолопоклонством: новое обретение или повторение Декарта, единственное средство познать ему *его* истину, помыслив ее еще раз, то есть исходя из нас самих — Многогранный интеллигибельный мир — История философии как *восприятие* других философов, их интенциональное присвоение, собственное мышление, не убивающее их, неважно, выходит ли оно за их пределы, или копирует. Следовать за ними с точки зрения их проблем* (Геру), — но их проблемы находятся внутри проблемы бытия: это заявляют они все, и в таком случае мы можем, мы должны мыслить их в этом горизонте.

Сказать все это в начале 3-ей главы.

А также: этот онтологический эскиз является предвосхищением философии, — и, таким образом, истории философии (ей имплицитно присуще использование языка, использование действующей в нас истории). Необходимо разоблачить предпосылки. Сделать это означает, впрочем, обратиться к философии, а не истории.

Отметить связь 3-ей и 4-ой глав в отношении Природы и науки: с их помощью рассматривается определенная (объективистская) онтология.

Дилемма: как положиться на сознание?

Как отвергнуть сознание?

Преодолеть его с помощью идеи сознания как *Offenheit* —

Рассудок и подразумеваемое — История Ф

Июнь 1959

История философии, которую следовало бы написать (наряду с историей философии Геру), — это история подразумеваемого. К примеру: тезисы Декарта, касающиеся различения души и тела и их единства, не могут быть изложены на уровне рассудка и все вместе обосновываются с помощью непрерывного мыслительного движения. Они могут быть утверждены все вместе, только если будут рассмотрены вместе с тем, что в них *подразумеваются* — В порядке подразумеваемого исследование сущности и исследования существования не противостоят друг другу, а являются одним и тем же — Рассматривать язык, даже философе-

* Инаугурационная речь, см.: сноска *, с 263.

кий. не как сумму высказываний или «решений», а как приподнятую вуаль, замысловатую вербальную пень...

4 июня 1959

выражение Гегеля: *an sich oder für uns*¹¹⁸ = имеется мышление (рефлексивное мышление), которое именно потому, что ему хотелось бы непосредственно схватить вещь в себе, впадает в субъективность — И которое, напротив, поскольку его преследует бытие для нас, не может схватить это бытие и схватывает только вещь «в себе», в виде значения.

Истинная философия = постичь то, каким образом выхождение из себя является возвращением к себе и наоборот.

Постичь эту хиазму, это переворачивание. Это значит дух.

Философия. Чтобы определить ее область, исходить из вопроса Гюйе: можно ли обращаться к философии с вопросами, которые она не задает самой себе? Ответить на этот вопрос отрицательно означает превратить эти вопросы в отдельные произведения, и тем самым отрицать *саму философию*. Ответить «да» означает редуцировать историю к философии^{*}.

Моя точка зрения: философия как произведение искусства — это предмет, который может порождать гораздо больше мыслей, чем уже содержащиеся там (можно ли их все перечислить? Можно ли произвести перепись языка?), который сохраняет смысл и за пределами своего исторического контекста и даже *обладает смыслом только* за пределами этого контекста. Привести пример этой вертикальной, или философской, истории: Декарт, Мальбранш. Нет ли необходимости различать проблемы, над которыми они размышляют, проблемы, которые действительно ими движут, и проблемы, которые формулируем *мы*? — Ведет ли это к заключениям, всегда относительным? А именно таким, которые окажутся опрокинутыми другой эпохой? Нет, если философии в целом являются *вопросом*, то в таком случае вопрошающее мышление, которое позволяет им высказать себя, не будет превзойдено тем, что придет затем (Лефор о Макиавелли^{**}).

* L'Histoire et sa philosophie, *op. cit.* Создается впечатление, что автор более специально ссылается на последнюю главу, в которой отчетливым образом обнаруживается различие между историей философии и историей философий. Ср. pp. 136–139.

** Аллюзия на произведение, которое готовится к печати.

Проблемы, сформулированные в *Ph. P.*, — не решаемы, поскольку там я исходил из различия «сознание» — «объект» —

Исходя из этого различия, никогда не удастся понять, что определенный факт «объективного» порядка (определенное поражение мозга) может повлечь за собой определенное расстройство связи с миром, — массивное расстройство, которое, как кажется, демонстрирует, что все «сознание» целиком является функцией объективного тела — Именно таковы проблемы, которые необходимо переосмыслить, задавшись вопросом: *что такое* так называемая *объективная* обусловленность? Ответ: это определенный способ принятия к сведению и выражения события, относящегося к порядку сырого, или дикого, бытия, являющегося онтологически первичным. Это событие заключается в том, что определенное, организованное надлежащим образом, *видимое* (тело) делается полым с помощью невидимого смысла. Общей материей, из которой созданы все структуры, является именно *видимое*, которое само ни в коей мере не относится к чему-то объективному, к чему-то из {бытия} В-себе, а принадлежит трансцендентному, — которое не противопоставляет себя {бытию} Для-себя, а только и обладает, что сцеплением для Самости (Soi), — Самость необходимо понять не как ничто, не как нечто, а как единство трансгрессии или захвата, коррелирующего с {единством трансгрессии или захвата} «вещью» «мира» (время-вещь, время-бытие).

Август 1959

Показать

1) что современная теория восприятия является феноменологией (Мишотт) и обнаруживает сырое бытие, «вертикальный» мир —

2) что теория информации, применимая к восприятию, и операционализм, применимый к пониманию, — в действительности являются смутно и мельком предвиденной идеей смысла как точки зрения организма, идеей плоти,

3) что аналогия восприятие—сообщение (кодирование и декодирование) приемлема, но только при условии распознавания: а) *плоти* за способами различающего поведения б) речи и ее «понятных» диакритических систем за информацией.

* *Цит. выше.*

Воспринимающий субъект как молчаливое, безмолвное *бытие-к*, которое возвращается из самой всепую идентифицированной вещи и является всего лишь *отклонением* по отношению к ней. — *самость (le Soi)* восприятия в качестве «никто» в смысле Улисса, в качестве анонима, скрытого в мире и еще не оставившего в нем следа. Восприятие как невосприятие, очевидность необладания: и именно потому, что очень хорошо известно, о чем идет речь, нет необходимости полагать это нечто в качестве объекта. Анонимность и общность. Это значит: не *nichtiges Nichts*, но «озеро не-бытия», определенное небытие, погрязшее в локальной и темпоральной *открытости* — фактические видение и чувствование, а не мышление видения и ощущения — Если говорится, что мышление видения и ощущения несет на себе это видение и это ощущение, то мир и бытие оказываются всего лишь идеальным содержанием (*idéat*), а вертикальное, или дикое, бытие никогда не будет найдено снова, и телеология «естественного света» будет превращена в идеальность.

Говорящий субъект: это субъект какой-то *практики*. Он не имеет перед собой изреченные и понятые слова в качестве объектов мышления или идеальных содержаний. Он располагает ими лишь благодаря *Vorhabe*, который относится к разновидности *Vorhabe* места, возможного благодаря моему телу, направляющемуся в это место. Это значит, что субъект является определенной нехваткой чего-то..., того или иного означающего, которая при этом не создает *Bild* того, чего ему недостает. В таком случае мы имеем здесь дело с некоторой нео-телеологией, которая не в меньшей степени, чем перцептивная телеология, не допускает того, чтобы ее опорой было *сознание чего-то*, как и эк-стаз, конструктивный проект. Сосюрровский анализ отношений между означающими, а также отношений означающего к означаемому и между значениями (как различиями значений) подтверждает и снова обнаруживает идею восприятия как *отклонения* по отношению к некоторому *уровню*, то есть идею примордиального бытия, соглашения соглашений, речи, предшествующей речи.

Это то, что необходимо прояснить: то потрясение, которое вводится речью в область до-рефлексивного бытия. Вначале речь

не изменяет этого бытия, она сама является «эгоцентричным языком». Но она все-таки содержит фермент трансформации, который порождает оперативное значение; возникает вопрос: что это за фермент? Это мышление практики? Является ли бытие, которое воспринимает, и бытие, которое говорит, одним и тем же бытием? Невозможно, чтобы оно не было одним и тем же. Если же оно одно и то же, не означает ли это восстановление «мышления видения и ощущения», *Cogito*, сознания чего-то?

Сентябрь 1959

Снова осуществить анализ куба. Верно, что с шести одинаковых сторон одним и тем же куб является только для неситуированного взгляда, расположенного в центре куба, для *операции* или инспекции духа, для поля *бытия* — И все, что можно сказать о перспективном видении куба, не касается самого куба.

Но сам куб в *противоположность* перспективам — это негитивное определение. Бытие здесь — это то, что исключает всякое не-бытие, всякое явление; В-себе — это то, что не является просто *percipi*. Дух как носитель этого бытия — это то, что не находится нигде, что охватывает всякое *где*.

В таком случае, этот *анализ* рефлексивного мышления, это *ощищение* бытия («совершенно нагой» воск Декарта) переходит на сторону бытия, которое уже тут, и является до-критическим — Как его описать? Не с помощью того, что оно *не есть*, но с помощью того, что оно *есть*. Тогда мы имеем: открытость самому кубу через точку зрения на куб, которая является дистанцированием, трансценденцией — сказать, что у меня есть эта точка зрения, означает сказать, что я как воспринимающий перехожу от себя к нему, выхожу из себя и вхожу в него. Я, моя *точка зрения* и он, мы вместе захвачены одним и тем же плотским миром, то есть моя точка зрения и мое тело сами выныривают из *одного и того же* бытия, которое, кроме всего прочего, является *кубом* — Рефлексия, которая относит их к разряду субъектов видения, является все той же плотной рефлексией, способствующей тому, что я касаюсь себя, осуществляющего касание, то есть увиденное и влияющее являются во мне *одним и тем же*: и хотя я не вижу себя видящим, однако с помощью *захвата* я придаю заверченный вид моему видимому телу, я удлиняю мое увиденное-бытие за пределы моего видимого-для-меня-бытия. И именно

для моей плоти. именно для моего тела как видимого может иметься сам куб, замыкающий круг и завершающий мое увиденное-бытие. В таком случае, в конце концов именно массивное единство бытия как охватывающего меня и куб, именно дикое, неочищенное, «вертикальное» бытие способствует тому, что имеется куб.

На этом примере ухватить фонтанирование чистого «значения» — «значения» куб (такое, каким наделяет его геометр), сущность, платоновская идея, объект являются конкретизацией *имеется*, являются *Wesen*, в глагольном смысле *существовать*^{*} — Всякое *that* содержит некоторое *what*, так как *that*¹⁹ является не ничем, а *etwas*, которое, следовательно, *west* —

Исследовать способ языка и способ алгоритма вызывать фонтанирование смысла.

Проблема анализа

Сентябрь 1959

Имеем ли мы право понимать время, скорость ребенка как нелифференцированность *нашего* времени, *нашего* пространства и т. д.? В тот самый момент, когда пытаются отдать должное феномену, опыт ребенка сводят к нашему собственному. Так как это означает мыслить его в качестве *отрицания наших* дифференциаций. Необходимо прийти к тому, чтобы мыслить его *позитивным образом*, дойти до самой феноменологии.

Однако тот же самый вопрос возникает в отношении всего *другого*, и в особенности *alter ego* — А также в отношении *этого другого*, *нежели я*, *являющегося отрефлексируемым я для меня* самого, рефлексирующего.

Решение: с помощью латерального, доаналитического участия, которое и есть восприятие, *Überschreiten* по определению, интенциональная трансгрессия, снова схватить ребенка, нерелексируемое *alter ego* во мне. Когда я воспринимаю ребенка, то он дается мне именно внутри определенного отклонения (*первичное представление непредставимого*), как и мое перцептивное переживание для меня, как и мое *alter ego*, как и до-аналитичес-

^{*} Здесь франц. *ester*, являющееся переводом нем. *wesen*, — понятие, заимствованное у Жильбера Кана (*Gilbert Kahn*); ср. его перевод хайдеггеровского Введения в метафизику (Париж, 1958, р. 239).

кая вещь. Здесь перед нами общая ткань, из которой мы сотканы. Дикое бытие. И восприятие этого восприятия (феноменологическая «рефлексия») является описью исходного выхода, документацию которого мы несем в себе, инвентаризацией этого *Ineinander*, которое впервые пробуждается, является применением *des immer wieder*, которое является самым ощущаемым, плотским (так как всякая рефлексия осуществляется по модели рефлексии, присущей руке, осуществляющей прикосновение с помощью руки, испытывающей прикосновение, является открытой общностью, продолжением радиуса действия тела), рефлексия, таким образом, есть не отождествление с собой (мышление видения или ощущения), но не-различие с собой = молчаливое или слепое отождествление. И когда рефлексия желает покончить с этой горизонтной открытостью, когда она хочет схватить саму себя уже больше не через посредство горизонта и не на основании естественного учреждения, а прямо и без остатка, то, в таком случае, ей только и остается, что сублимировать, воплощаясь в словах, давать себе тело, которое не является всего лишь естественным, и способствовать прорастанию языка, «прозрачного» аппарата, который создает иллюзию чистого или пустого актуального присутствия при себе и поэтому свидетельствует только лишь об определенной пустоте, той или иной пустоте...

Существенно описать вертикальное, или дикое, бытие как такую до-духовную среду, без которой ничего не мыслимо, даже дух, и благодаря которой мы переходим в других и в самих себя, чтобы иметь *наше* время. Только философия делает это возможным —

Философия — это изучение *der Vorhabe* бытия, *Vorhabe*, который, конечно же, является не *познанием*, а чем-то несостоявшимся по отношению к познанию, к операции, но, однако, охватывает последние, как бытие охватывает все сущее.

Логицизм Пиаже является абсолютизацией нашей культуры — как и его психология, впадающая в его логику. Несовместимо с этнологическим опытом. Психология, логика и этнология являются соперничающими друг с другом догматизмами, уничтожающими друг друга; одна философия, именно потому, что она устремлена к тотальной области бытия, совмещает эти дисциплины, релятивизируя их. Регионы познания, предоставленные им самим, вступают в конфликт и противоречие друг с другом.

Что такое *Gestalt*? Целое, не сводимое к сумме частей, негативное, внешнее определение — Признаки *der Gestalt* в противоположность к области В-себе, в которой обосновываются — *das Gestalthafte*, словами Хайдеггера, остается здесь в стороне —

Что же такое, в таком случае, *Gestalt* изнутри (то есть не посредством *внутреннего наблюдения*, а приближаясь, насколько это возможно, к *Gestalt*, коммуницируя с ним, что может происходить с равным успехом при рассмотрении как других, или видимого, так и «состояний сознания»)? Что такое контур, что такое сегрегация, что такое круг или линия? Или организация глубины, рельеф?

Это не собрание психических элементов (ощущение) пространственно-временных, психических индивидов. Но что же тогда? Осуществить опыт какого-то *Gestalt* не означает ощутить совпадение, но что же тогда?

Это принцип распределения, стержень системы эквивалентностей, это *Etwas*, манифестируемое в своих состоящих из частей феноменах — Но является ли он в таком случае сущностью, идеей? Идея должна быть свободной, вневременной, непространственной. *Gestalt* не есть пространственно-временной индивид, он готов к тому, чтобы войти в констелляцию, которая превосходит пространство и время, — но он не свободен в отношении пространства и времени, он не является внепространственным, вневременным, он всего лишь ускользает от пространства и времени, понятых как ряд событий в себе, он обладает определенным весом, который без всякого сомнения привязывает его, но не к объективному месту и не к объективной точке времени, а к какому-то региону, к некоторой области, в которой он доминирует, где он правит, в которой он повсюду актуально присутствует, без того, чтобы можно было вообще сказать: он здесь. Он является трансцендентностью. Что находит свое выражение еще и в том случае, когда говорят о его общности, его *Transponierbarkeit* — Он является двойным дном пережитого.

И кому же может принадлежать этот опыт? Дух ли это, схватывающий опыт в качестве идеи или значения? Нет. Это тело — В каком смысле? Мое тело *есть* некоторый *Gestalt*, и оно присутствует во всяком *Gestalt*. Оно есть некоторый *Gestalt*; и оно тоже является в высшей степени нагруженным значением,

оно есть плоть; система, которую оно конституирует, располагается вокруг центрального шарнира или вокруг оси, которая есть открытость к... связанная, а не свободная, возможность — И в то же самое время оно является компонентом всякого *Gestalt*. Плоть *der Gestalt* (крупина цвета, о которой я не знаю, что и думать, и которая оживляет контур или, в опытах Мишюгга, оживляет прямоугольник, начинающий «ползти») — это то, что соответствует его инертности, его включенности в «мир», его предрассудкам относительно *поля*.

Gestalt, в таком случае, предполагает отношение воспринимающего тела к осязаемому, то есть трансцендентному, то есть горизонтному, то есть вертикальному и не-перспективному миру —

Это диакритическая, релятивная система, как и система позиций, осью которой является *Etwas*, вещь, мир, а не идея —

Идея есть *Etwas*, на которое центрировано тело, но уже не осязаемое, а говорящее —

Любой психологии, снота помещающей *Gestalt* в рамки «познания» или «сознания», не достает смысла *der Gestalt* —

Остается понять, чем в точности является бытие для себя опыта *der Gestalt* — Это бытие для X, не чистое проворное ничто, а вписывание в открытый регистр, в озеро не-бытия, в *Eröffnung*, в *Offenes*.

Пregnantность, трансцендентность —

Сентябрь 1959

Показать, что эти понятия* демонстрируют установление контакта с бытием как чистым *имеется*. Мы присутствуем при этом событии, благодаря которому нечто имеется. Скорее нечто, чем ничто, и скорее это, чем другое. В таком случае мы присутствуем при пришествии позитивного: скорее это, чем нечто *другое*.

Это пришествие не является самоосуществлением тождественного, объективного, выступающего причиной самого себя бытия — И тем более не является (Лейбниц) самоосуществлением преобладающего возможного в смысле логически возможного. Идеология логически возможного не отличается от идеологии необходимого: необходимое — это лишь единственно возможное; возможное уже заключает в себе идею внутреннего сущ-

* На полях: *pregnantность, Gestalt*, феномен.

ствования; и если в виду существования имеется конфликт между многим возможным, то только потому, что благодаря истинной мистерии (Лейбниц) возможное не является совозможным.

Таким образом, *Gestaltung* по определению не является бытием, эссенциализацией — Это *Wesen* (глагольное), действие суггестования, явление *Etwas* лучеиспускания — *Warum ist etwas eine Gestalt?*¹²⁰ Почему скорее это, чем то, является «хорошей», или *сильной, формой*, или ориентацией в направлении вероятности? [посмотреть Эгона Брюнсвика* и показать, что усилие (du) *New Look* и теории информации направлено на то, чтобы найти операциональное, научное выражение того, что не является бытием-объектом, В-себе — [воспроизвести здесь мою критику объяснения *Gestaltung* Леви-Стросом, прибегающим для этого к обобщению «шансов», к *встрече* — да, встреча необходима, но то, что возникает благодаря такой встрече, — символическая матрица Западной Европы, не является *продуктом* каузальных отношений] Показать, что возникающий из полиморфизма *Gestalt* помещает нас целиком и полностью за пределы философии субъекта и объекта.

*Эмпирическая прегнантность и геометрическая прегнантность (Э. Брюнстик)****

Сентябрь 1959

Глубокая идея прегнантности, не являющейся всего лишь прегнантностью привилегированных с точки зрения геометрического равновесия форм, — но прегнантностью согласно внут-

* Ср.: Perception and the representative design of psychological experiment, Berkley, 1956.

** Мы ничего не знаем о такой критике. Очевидно, автор изложил ее в каком-то курсе или в личных заметках. Леви-Строс, как помнится, сформулировал в новых понятиях проблему кумулятивной и некумулятивной истории культур, сравнивая их с играми, целью которых является реализация серий при игре в рулетку. Он показал, что вольное или невольное сотрудничество культур имело эффект, аналогичный эффекту, который достигается «коалицией игроков, ставящих на одни и те же, с точки зрения абсолютной ценности, серии, но на многих рулетках, оставляя за собой право обобщения благоприятных результатов комбинации каждой рулетки». Ср.: Race et histoire, Ed. Unesco, 1952, p. 34–49.

*** Проблема эмпирической прегнантности и геометрической прегнантности разрабатывается Эгоном Брюнстиком в: Experimentelle Psychologie in Demonstrationen, Springer, Vienne, 1935.

ренной регуляции, согласно *Seinsgeschichte*, в отношении которой геометрическая преппантность выступает всего лишь аспектом. Именно таким образом я хочу понять «эмпирическую преппантность». — Понятая таким образом, она предназначена для того, чтобы определять всякое воспринимаемое сущее с помощью структуры или системы эквивалентностей, вокруг которой это сущее и располагается и которая решительно заклиняется штрихом художника — его изогнутой линией, — или обозревающим движением его кисти. Речь идет о том λόγος'е, который молчаливо проговаривается в каждой осязаемой вещи, поскольку она является изменяющимся вариантом определенного типа послания, которое мы можем представлять только посредством нашего плотского участия в его смысле, перенимая с помощью нашего тела его манеру «означать», — или о таком высказанном λόγος'е, внутренняя структура которого осуществляет сублимацию нашего плотского отношения к миру.

Осуществить критику «маленького человека в человеке» — восприятия как познания объекта, — в конце концов, снова обнаружить человека, находящегося лицом к лицу с *самим* миром, снова обнаружить до-интенциональное настоящее, — это означает снова обнаружить такой взгляд на истоки, который видит самого себя в нас, наподобие того как поэзия вновь обнаруживает то, что артикулирует себя в нас без нашего ведома (Макс Эрнст в книге Шарбонье)*.

Принцип онтологии: бытие нераздельности

Сентябрь, 1959

Итак, всякая картина, всякое действие, всякое человеческое предприятие является кристаллизацией времени, шифром трансценденции, — Если их, по меньшей мере, понимают как определенное отклонение от бытия и ничто, как определенную пропорцию белого и черного, определенное взятие образов нераз-

* Georges Charbonnier, *Le Monologue du Peintre I*, Julliard éd., 1959, p. 34. Макс Эрнст в ходе одной беседы вспомнил о словах, в которых он в другой раз определил роль художника: «Точно так же, как роль поэта, начиная с известного письма зрячего, заключается в том, чтобы писать под диктовку того, что в нем мыслится и артикулируется, роль художника состоит в том, чтобы очерчивать и делать наброски того, что в нем видится».

дельного бытия, определенный способ модулировать время и пространство.

Прегнантность: психологи забывают, что это означает возможность раскола, продуктивность (*praegnans futuri*¹²¹), плодovitость — Во-вторых, она означает «типичность». Это пришедшая к самой себе форма, которая *есть сама*, которая полагает себя благодаря своим собственным средствам, она эквивалентна причине себя, является *Wesen*, которая есть, поскольку она *существует*^{*}, саморегулирование, сцепление себя с собой, глубинная тождественность (динамическая тождественность), трансцендентность как бытие на расстоянии, имеется —

Прегнантность — это то, что в сфере видимого требует от меня *правильного* разъяснения, определяя его правильность. Мое тело *подчиняется* прегнантности, «отвечает» ей, является тем, что цепляется за нее, плотью, отвечающей плоти. Когда появляется «хорошая» форма, то оно или модифицирует свое окружение с помощью лучеиспускания, или же приводится моим телом в движение вплоть до...

Такое определение прегнантности, *a fortiori* включающее в себя двигательную функцию (*motricité*), помещает прегнантность в область, целиком и полностью находящуюся за пределами альтернатив Пиаже: воздействия поля или чувственно-двигательная активность? Когда говорят, что форма является «до-эмпирической», «врожденной», то в действительности это означает, что в случае воспринятого или мыслимого имеется *Urstiftung*, а не простое подведение под понятие, трансцендентный смысл, а не узнавание понятия.

Сентябрь 1959

Необходимо, наконец, признать, что наивные описания восприятия обладают разнообразностью истины: *είδωλα* или *simulacra*¹²² и т. д. вещь, дающая из себя самой перспективы и т. д. Все это попросту разыгрывается внутри порядка, который больше не является порядком объективного бытия, а является порядком пережитого или феноменального, который как раз и необходимо оправдать и реабилитировать в качестве фундамента объективного порядка.

* См.: сноска * на с. 280.

Можно настаивать на том, что порядок феноменального является вторичным по отношению к объективному порядку и всего лишь его провинцией в том случае, если во внимание принимаются только внутри-мировые отношения между объектами. Но как только предметом рассмотрения становятся другой и само живое тело, произведение искусства и историческая среда, то становится понятным, что порядок феноменального должен быть рассмотрен как автономный, и если за ним не признается эта автономия, то он по определению оказывается *непостижимым*.

Другой, не как «сознание», но как тот, кто живет в теле и через него — в мире. Где внутри тела находится другой, которого я вижу? Он (как смысл фразы) имманентен этому телу (его нельзя оторвать от тела, чтобы поместить в отдельное место) и, тем не менее, он является чем-то большим, чем сумма знаков или значений, носителем которых он является. Он является тем, что дается в знаках или значениях всегда только частично и никогда исчерпывающе и что, тем не менее, удостоверяет себя целиком и полностью в каждом из них. Всегда на пути незавершенного воплощения — По ту сторону объективного тела, наподобие того как смысл картины находится по ту сторону полотна.

Сентябрь 1959

Декарт (*Диоптрика*): кто сможет увидеть картину, нарисованную в глазах или в мозгу? Необходимо в таком случае *мысль* об этой картине — Уже Декарт установил, что мы всегда помещаем в человека маленького человека и что объективирующая точка зрения на наше тело всегда принуждает нас искать этого *видящего человека*, — который, как мы полагали, находится перед нашими глазами. — *все глубже внутри нас*.

Но при этом он не видит, что примордиальное видение, к которому так необходимо прийти, не может быть *мышлением видения* — Это мышление, это разоблачение бытия, которое, в конце концов, есть *для* кого-то, это все еще маленький человек в человеке, но на сей раз сжатый до метафизической точки. Поскольку, в конце концов, мы не знаем никакого видения, кроме видения составной субстанции, и именно это разреженное видение мы называем мышлением — Если бытие должно раскрывать себя, то только перед лицом трансценденции, а не перед лицом интенциональности, и такое бытие есть сырое увязнувшее бы-

тис, возвращающиеся к самому себе, есть само *ощущаемое*, делающееся полым —

Онтология. —

Октябрь 1959

Использовать топологическое пространство в качестве модели бытия. Евклидово пространство — это модель перспективного бытия, это пространство без трансцендентности, пространство позитивное, это сеть прямых, параллельных или перпендикулярных друг другу в соответствии с тремя измерениями, пространство, несущее в себе всевозможные расположения — Глубокое сходство этой идеи пространства (и скорости, движения и времени) и классической онтологии (*de l'Ens realissimum*¹²³, бесконечного сущего. Топологическое пространство, напротив, как среда, в которой вырисовываются отношения соседства, окружения и т. д., является образом такого бытия, которое, наподобие цветковых пятен Клее, в одно и то же время является и самым древним бытием, и бытием «первого дня» (Гегель), тем, на которое натывается регрессивное мышление, не имея возможности вывести его прямым или косвенным образом (через «выбор наилучшего из имеющегося») из бытия-благодаря-себе (*par soi*), является вечным *остатком* — Оно встречается не только на уровне физического мира, но и оказывается снова конститутивным для жизни, и, в конце концов, оно обосновывает *дикий* принцип Логоса — Именно это дикое, или сырое, бытие вмешивается во все уровни с целью преодоления проблем классической онтологии (механицизма, финализма и, в любом случае: артифициализма (*artificialisme*)) — *Теодицея* Лейбница подводит итог усилиям христианской теологии найти срединный путь между концепцией, требующей единственно возможным бытием, и немотивированным появлением дикого бытия, так что в конечном итоге первая оказывается привязанной ко второму с помощью компромисса, и, таким образом, скрытый Бог приносится в жертву *Ens realissimum*.

Воскресенье, 10 октября 1959

Мальро задается вопросом, почему и как один художник учится у другого, работы которого он копирует (Ван Гог у Милле), — быть *самим собой*, узнавать себя в другом, вместе с ним и против него.

Точно так же можно задаться вопросом, почему тот, кто умело обращается с красками, владеет и карандашом или вяжи — Что между всем этим *общего* —

Все это в действительности остается покрытым мраком, пока исходят из того, что рисовать или писать красками означает порождать из ничего нечто позитивное. Таким образом, акт рисования карандашом или красками, — свой собственный акт рисования красками и акт рисования другого оказываются оторванными друг от друга и между ними невозможно больше увидеть никакой связи. И наоборот, эту связь удалось бы увидеть, если удастся понять, что рисовать и писать красками не означает порождать из ничего нечто позитивное, что набросок, мазок и само зримое произведение являются всего лишь следом тотального движения Речи, нацеленной на бытие в целом, и что это движение одинаково хорошо охватывает выражение, присущее карандашному наброску, и выражение, присущее цвету, как и *мое* выражение и выражение других художников. Мы мечтаем о системах эквивалентностей, а эти системы функционируют на самом деле. Но их логика, как и логика фонематической системы, собирается в один пучок, в одну единственную гамму, и все они одушевляются одним единственным движением, и все вместе и каждое по отдельности образуют один единственный водоворот, один единственный выход из жизни. Теперь необходимо разъясить эту тотальность горизонта, которая не является *синтезом*.

*Дикое восприятие — Непосредственное — Плотское
восприятие — learning*¹²⁴.

22 октября 1959

Я утверждаю, что перспектива Ренессанса является культурным фактом, что само восприятие полиморфно, и если оно превратилось в свклдово, то по той причине, что стало направляться системой.

Отсюда вопрос: как можно возвратиться от этого обработанного культурой восприятия к восприятию «сырому», или «дикому»? В чем заключается оформление (information)? Как выглядит акт, с помощью которого его разрушают (и возвращаются к феноменальному, к «вертикальному» миру, к пережитому)?

Отсюда еще один вопрос: такое оформление восприятия посредством культуры, такое падение из псевдимиого в видимое

заставляет нас признать, как это, к примеру, сделал Брюнsvик, что перцептивная беременность — это *learning* экологической среды, что *die Gestalten*, возникающие, согласно Берлинской школе, в результате самоконституирования, производны от «эмпирических *Gestalten*»?

То, что я поддерживаю, это:

1) имеется оформление восприятия культурой, позволяющее говорить, что культура воспринимается — Имеется расширение восприятия, перенос *Aha-Erlebnis* «естественного» переживания на инструментальные отношения (например, в случае шимпанзе), который вынуждает рассматривать в непрерывной связи перцептивную открытость миру ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\delta\iota\acute{\alpha}\phi\epsilon\tau\omicron\varsigma$ ¹²⁵) и открытость культурному миру (овладение инструментальными навыками).

2) такой первоначальный слой *сверх природы* демонстрирует, что *learning* является *In-der-Welt-sein*, а не *In-der-Welt-sein* — *learning* в американском смысле или в когнитивном смысле Брюнсвика.

Моя позиция в вопросе «возвращения к непосредственно-му» может быть определена так: перцептивное в смысле не-проективного, вертикального мира — всегда дано вместе с ощущением, вместе с феноменальным, вместе с молчаливой трансцендентностью. И все-таки тот, кто стоит на позиции Пиаже, совершенно это игнорирует, он полностью преобразовал свое восприятие в культурно-евклидово. Какое, в таком случае, я имею право называть непосредственным такое первоначальное, которое может быть забыто с этой точки зрения?

Со всеми подробностями описать способ, каким восприятие скрывает само себя, делает себя евклидовым. Показать, что беременность геометрических форм является внутренне (а не культурно) обоснованной, так как эти формы лучше, чем другие, допускают онтогенез (они стабилизируют бытие. То, что высказывал, хотя и плохо, Пиаже, говоря, что «деформации» здесь нейтрализуют друг друга¹²⁶), но эта внутренняя беременность, что-

¹²⁵ Ср.: Perception and the representative design of psychological experiments. Univ. of California Press, Berkeley 1959. Ср.: о дискуссии, посвященной гештальтам Берлинской школы, p. 132–134; о восприятии как learning, p. 122–123.

¹²⁶ Ср. прежде всего La Perception — доклад на Симпозиуме научной ассоциации франкоязычных психологов, Лувен 1953, Париж, 1955. — Пиаже обсуждал геометрическую беременность и эмпирическую беременность, буквально он написал следующее: «Точно так же мы полагаем, что хорошая форма — это такая форма, которая в самом

бы сохранять весь свой смысл, должна сохраняться в юне трансцендентности, в контексте пред-бытия, *der Offenheit der Umwelt*, а не рассматриваться догматически в качестве чего-то само собой разумеющегося — евклидово восприятие обладает преимуществом, которое, однако, не является абсолютным, так как в качестве абсолютного оно оспаривается трансцендентностью, — которая берет на себя евклидов мир в качестве одного из аспектов —

Вместе с жизнью, с естественным восприятием (вместе с диким духом) мы все время можем возвращать универсум имманентности на свое место — И, тем не менее, этот универсум из себя стремится к тому, чтобы стать самостоятельным, из себя осуществляет оттеснение трансцендентности — *Разгадка заключается в идее, что восприятие из себя не знает себя в качестве дикого восприятия, в качестве невосприятия, и имеет из себя тенденцию видеть себя в качестве акта и забыть себя в качестве латентной интенциональности, в качестве бытия к —*

Та же проблема: каким образом всякая ф является языком и тем не менее ее существо заключается в том, чтобы снова обнаружить молчание.

Восприятие и язык

27 октября 1959

Я описываю восприятие как диакритическую, относительную, состоящую из оппозиций систему, — примордиальное пространство как топологическое (то есть вырезанное из тотальной вместимости, которая меня окружает, в которой я нахожусь и которая находится позади меня точно так же, как и впереди меня...)

Хорошо. Тем не менее имеется это различие между восприятием и языком, которое заключается в том, что я *вижу* воспринимаемые вещи, значения же, наоборот, являются невидимыми. Естественное бытие покоится в себе самом, мой же взгляд может задерживаться на нем. Бытие, домом которого является язык, не может фиксировать, рассматривать себя, оно всегда только вдали. В таком случае необходимо принять во внимание эту относительную позитивность воспринимаемого (даже если она является всего лишь не-негативностью, даже если она не

сердце структур восприятия, там, где все претерпевает деформацию, дает повод к максимальным компенсациям и, таким образом, к минимальным деформациям» (р. 19).

выдерживает *наблюдения*, даже если всякая кристаллизация с определенной точки зрения является иллюзорной), тем более что именно на ней покоится позитивность невидимого. Нет никакого интеллигибельного мира, *имеется* осязаемый мир.

(Но что такое, в таком случае, это *имеется* осязаемого мира, природы?)

Осязаемое — это именно тот медиум, в котором может иметься *бытие* без необходимости его полагания; осязаемое явление осязаемого, молчаливая уверенность в осязаемом — это единственное, имеющееся у бытия средство манифестировать себя, не превращаясь при этом в позитивность и не прекращая быть двусмысленным и трансцендентным. Сам осязаемый мир, в который мы впадаем и который обеспечивает нашу связь с другим, способствует тому, что другой есть для нас, «дан» нам именно как осязаемый только через намек — Осязаемое — это возможность быть очевидным молчаливым образом, быть полноразумеваемым, и мнимая позитивность осязаемого мира (когда его прощупывают вплоть до корней, выходят за пределы эмпирически-осязаемого, вторичного осязаемого нашего «представления», когда разоблачают бытие Природы) оказывается как раз чем-то *неуловимым*, и, в конечном итоге, только тотальность, из которой выросло множество осязаемого, видит себя целиком и полностью. Мышление — это всего лишь еще чуть дальше от *visibilia*¹²⁶.

Хиазма

1 ноября 1959

— расслоение не является существенным для *Для-себя Для-другого* (субъект-объект), оно, более точно, является одним из тех, кто направляется к миру и кто извне кажется оставшимся в своем «сне». *Хиазма*, посредством которой то, что начинается во мне в качестве бытия, в глазах других оказывается всего лишь «состояниями сознания» — Но, как и хиазма взглядов, она является еще и способствующей тому, что мы принадлежим одному и тому же миру, — одному миру, который не состоит из проекций, но создает свое единство сквозь несовместимости (*impossibilités*), наподобие тех, которые принадлежат *моему* миру и миру другого — Это посредничество через персворачивание и эта хиазма способствуют тому, что не существует даже антитезы Для-себя Для-

другого, а имеется бытие как содержащее все это: сначала как ощущаемое бытие и затем как бытие без ограничений ...

Хиазма на месте Для-другого: это значит, что нет даже соперничества между мной и другим, но есть со-действие. Мы действуем как одно единственное тело

Хиазма не является просто обменом между мной и другим (послания, которые он получает, доходят и до меня, послания, которые получаю я, доходят и до него), это также взаимообмен между мной и миром, между телом феноменальным и телом «объективным», между воспринимающим и воспринятым: то, что начинается как вещь, заканчивается как сознание вещи, то, что начинается как «состояние сознания», завершается как вещь.

Невозможно принять во внимание эту двойную «хиазму», резко отделяя ее от Для-себя и от В-себе. Необходимо такое отношение к бытию, которое возникает *изнутри бытия* — Это, собственно, то, что искал Сартр. Но так как для Сартра нет иного *внутри*, кроме меня, и все *другое* является внешним, то бытие у него остается нетронутым этой декомпрессией, которая разыгрывается в нем, оно остается чистой позитивностью, объектом, и Для-себя принимает в нем участие только благодаря своего рода безумию —

Ноябрь 1959

Смысл является *невидимым*, но невидимое не вступает в противоречие с видимым: видимое само имеет каркас невидимого, а не-видимое является тайным дубликатом видимого, оно является себя только в нем, и есть *Nichturpräsentierbare*, которое в качестве такового предоставляет мне себя в мире — его невозможно увидеть в мире, и всякое усилие, направленное на то, чтобы его *там увидеть*, способствует его исчезновению, однако же оно находится *в черте* видимого, выступает его виртуальным очагом, вписывает себя в него (между строк) —

Сравнения между невидимым и видимым (*область, направление мышления...*) не являются *сравнениями* (Хайдеггер), они указывают на то, что видимое несет в себе невидимое, что для полного понимания видимых отношений (дом) необходимо дойти до отношения видимого к невидимому... Видимое другого — это мое невидимое; мое видимое — это невидимое другого; от этой

формулы (формулы Сартра) необходимо отказаться. Необходимо говорить так: бытие – это странный захват, способствующий тому, чтобы мое видимое, каким бы оно ни было, не совпадало с видимым другого и тем не менее открывалось ему, и чтобы оба они открывались одному и тому же ощущаемому миру — И это тот же самый захват, то же самое соединение на расстоянии, которое способствует тому, что послания моих органов чувств (монокулярные образы) соединяются в одном единственном вертикальном существовании и в одном единственном мире.

В таком случае, смысл не является ни ничтожением, ни принесением Для-себя в жертву В-себе — Принимать во внимание такую жертву, такое *творение* истины означает все еще мыслить по модели В-себе, исходя из В-себе, а так как оно ускользает, доверять Для-себя героическую миссию надеяться его бытием — Принимать это во внимание означает все еще мыслить *Weltlichkeit* умов по модели мировости картезианского пространства. За неимением у Для-себя В-себе препоручить Для-себя *создать* В-себе. Я, однако, не мыслю *Weltlichkeit* умов в терминах В-себе — несбыточно искать в будущем то, чем оно не является. *Weltlichkeit* умов обеспечивается теми корнями, которые они пускают, но, конечно же, не в картезианском пространстве, а в эстетическом мире. Эстетический мир необходимо описать как пространство трансценденции, пространство несовместимостей, раскола, вскрывания (*déhiscence*), а не как объективно-имманентное пространство. Следовательно, и мышление, и субъект необходимо описать точно так же, как пространственную ситуацию, вместе с их «привязанностью-к-месту» И тогда пространственные «метафоры» должны быть поняты как нераздельность бытия и ничто. И в таком случае смысл перестает быть ничтожением —

Это *отклонение*, которое при первом приближении определяется смысл, не является тем «нет», которым я воздействую на себя, тем недостатком, который я конституирую как недостаток благодаря внезапному появлению некоторой цели, которую я себе даю, — это *естественная* негативность, первичное учреждение, которое всегда уже тут —

Поразмышлять о правой и левой руках: они не являются простыми содержаниями в реляционной (то есть *позитивной*) пространственности: они не являются *частями* пространства (здесь годится вывод Канта: целое является первым), они суть тоталь-

ные части, вырезанные по всеохватывающем, топологическом пространстве — Поразмысливать над {феноменом} *двух*, над *парой*, которые являются не *двумя актами*, *двумя синтезами*, а фрагментацией бытия, возможностью отклонения (два глаза, два уха: возможность *различения*, использование диакритического), пришествие различия (на основе *сходства*, на основе *ὁμοῦν πάντα*¹²⁷).

.

Видимое и невидимое

Ноябрь 1959

Нельзя говорить, что
идея трансцендентности = отсылание к бесконечному всего
того, что, как мы полагаем, мы видим или чего касаемся?

Нет, однако: видимое, которое всегда где-то «еще дальше», именно таким образом и *показывается*. Оно есть *Urpräsentation des Nichturpräsentierbaren*¹²⁸ — Видеть означает обладать *Etwas* именно вопреки всегда бесконечно возможному анализу и независимо от того, что никакое *Etwas* не остается *в наших руках*.

В таком случае, перед нами чистое и простое противоречие? Ни в коей мере: видимое перестает быть недоступным, когда я его постигаю, но не по законам приблизившегося к нему мышления, а в качестве охватывающего, бокового окружения, в качестве *плоти*.

«Чувства» — целое измерений — бытие

Ноябрь 1959

Каждое «чувство» — это некоторый «мир», то есть абсолютно непередаваемый другим чувствам, и тем не менее он конструирует *нечто*, которое благодаря своей структуре является с самого начала *открытым* миру других чувств и образует вместе с ними одно единственное бытие. Ощущаемость (*sensorialité*): к примеру цвет, желтый; он выходит из самого себя за собственные пределы: с того момента как он стал цветом освещения, доминирующим в поле, он прекратил быть таким-то цветом, извлек из себя онтологическую функцию и стал способным репрезентировать всякую вещь (как эстампы, *Диоптрика*, размышление IV). Одним и тем же движением он навязывает себя в качестве особого цвета и перестает быть видимым в качестве особого цвета. «Мир» есть эта совокупность, в которой каждая «часть», когда

ее берут в качестве ее самой, неожиданно открывает ничем не ограниченные измерения, — становится *тотальной частью*.

Однако эта особенность цвета, желтого, и эта его универсальность не образуют *противоречия* и *совокупно* являются самой ощущаемостью: вель именно благодаря одному и тому же свойству цвет, желтый, дается одновременно как *какое-то определенное бытие* и как некоторое *измерение*, выражение *всякого возможного бытия* — Ощущаемому (как и языку) присуще быть показательным для всего, но не благодаря отношению знак-значение или присущности одних частей другим и целому, а потому, что каждая часть *оторвана* от целого вместе со своими корнями, посягает на целое, преступает границы других частей. Так, например, части перекрывают друг друга (прозрачность), а настоящее не завершается границами видимого (за моей спиной). Восприятие открывает мне мир, как хирургия открывает тело, обзорева через окна, которые она продельывает, действующие в полную силу органы, взятые *в их активном состоянии*, рассмотренные со стороны. Таким образом, ощущаемое приобщает меня к миру, как язык приобщает меня к другому: благодаря захвату, *Überschreiten*. Восприятие сначала — это не восприятие *вещей*, но восприятие *элементов* (вода, воздух...), *лучей мира*, вещей, которые суть измерения, которые суть миры: я скольжу по этим «элементам» — и вот я уже *в мире*, перехожу от «субъективного» к бытию.

Мнимое «противоречие» желтого как чего-то и желтого как обозначения для мира: это не противоречие, так как именно внутри своеобразия желтого и благодаря ему желтый стал универсумом, или *элементом* — Цвет может стать уровнем, факт — категорией (в точности, как в музыке: описать ноту как особенную, то есть в поле другого *тона*, — и «ту же самую» ноту как такую, в тональности которой написана музыка) = настоящий марш в направлении универсального. Универсальное же не находится вверху, оно находится внизу (Клодель), оно не перед, а *позади нас* — атональная музыка = эквивалент философии бытия нераздельности. Как живопись без распознаваемых вещей, без *кожи* вещей, но предлагающая их *плоть* — *Transponierbarkeit* — это частный случай более общего преобразования, тсмагизации которого является атональная музыка. Все это предполагает бытие нераздельности —

Эта универсальность ощущаемого = *Urpräsentation* того, что не является *Urpräsentierbar* = ощущаемое, образовавшее полость

в бытии без ограничений, это бытие, которое находится *между* моей перспективной и перспективой другого, между моим прошлым и моим настоящим.

Своеобразие воспринятого: быть уже тут, существовать не *благодаря* акту восприятия, а быть основанием этого акта, и не наоборот. Ощущаемость = трансцендентность или зеркало трансцендентности.

Глубина

Ноябрь 1959

Глубина и «спина» (и «позади») — Это измерение скрытого *par excellence* — (всякое измерение относится к скрытому) —

Необходимо, чтобы имела глубина, так как есть точка, из которой я вижу, — так как мир окружает меня —

Глубина — это средство, которым обладают вещи, чтобы оставаться отчетливыми, оставаться вещами, не будучи целиком тем, что я вижу в данный момент. Это измерение одновременного *par excellence*. Без него не было бы мира? или бытия, а имела бы только подвижная зона ясности, которая не может обнаруживать себя здесь, не покидая все остальное, — и «синтез» этих «точек зрения». Вместо того чтобы благодаря глубине вещам сосуществовать тут и там, впадать одна в другую и образовывать одно целое. Именно глубина способствует тому, что вещи обладают плотью: это значит, что они готовят моему внимательному рассмотрению препятствия, оказывают сопротивление, которое и есть их реальность, их «открытость», их *totum simul*¹²⁹. Взгляд не преодолевает глубину, он ее огибает.

Глубина (*ist*) *urgestiftet*¹³⁰ в том, что я распознаю при отчетливом зрении в качестве ретенции в настоящем, — без «интенциональности» —

Ср. у Метцгера, говорящего, что глубина внезапно появляется в тот момент, когда оказывается невозможным отчетливо видеть одновременно две точки. В таком случае, два смещенных и несопадающих образа «берутся» неожиданно как силуэты одной и той же вещи в глубине* — Это не *акт* или интенциональность (которая движется в направлении *В-себе* и дает только множество *В-себе*, расположенных рядом друг с другом) — Именно в целом и

* Wolfgang Metzger, *Gesetze des Sehens. Frankfurt am Main, 1936* (p. 285),
¹1953 (p. 269).

благодаря тому, что присуще полю, возникает это отождествление двух несовместимых (impossibles) точек зрения, и поскольку глубина открыта мне и у меня есть это измерение для перемещения в него моего взгляда, возникает эта *открытость-тут* —

Ноябрь 1959

Сказать, что вещи — это структуры, каркасы, звезды нашей жизни; не красующиеся перед нами в виде складывающихся из перспектив зрелищ, а вращающиеся вокруг нас.

Эти вещи-тут не предполагают человека, который возник из их плоти. Но их обнаруживающееся существование, тем не менее, может быть понято только благодаря тому, кто вступает на путь восприятия и поддерживает, таким образом, отдаленный-контакт с ними —

Сущность, *Wesen*. Глубокое родство сущности и восприятия: сущность также является каркасом, находится не над осязаемым миром, а под ним или в его глубине, является его толщиной. Она является таинственной связью — Сущности — это различные *Etwas*, относящиеся к уровню речи, как вещи суть Сущности, относящиеся к уровню Природы. Общность вещей: почему имеется множество экземпляров каждой вещи? Это навязано самим определением вещей как существующих в поле: как могли бы существовать поле без *общности*?

С помощью трансцендентности я показал, что видимое — это невидимое, что видение — это принципиально *то, что убеждает меня с помощью явления, которое уже тут, что нет оснований искать бытие яблони* восприятие, которое свидетельствует о невосприимчивом (скрытом-раскрытом; прозрачность, захват) Именно это невидимое видимого позволяет мне снова найти в продуктивном мышлении все структуры видения и радикальным образом отличить мышление от операции, от логики.

Я-другой, несостоятельная формула

Ноябрь 1959

Необходимо понять отношение я-другой (как отношение игтер-сексуальное, с его неопределяемыми замещениями, ср. Шиль-

* P. Schilder, The image and Appearance of human body, Londres, 1955.

дера, *Image and Appearance*, p. 234) — в качестве отношения взаимно дополняющих друг друга ролей, ни одна из которых не может быть исполнена без исполнения другой: маскулинность предполагает женственность и т. д. Фундаментальный полиморфизм, способствующий тому, что я не должен конституировать другого до Его: он уже тут, и Его нужно у него отвоевать. Описать презологию, «синкретизм», нераздельность или переходность. Чем является *имеется* на этом уровне? Имеется вертикальный, или плотский, универсум и его полиморфная матрица. Абсурдность «табулы раса», на которую наносятся *знания*: не потому, что знания в таком случае предшествуют знаниям, а потому, что *имеется поле*. Проблема я-другой, *западноевропейская* проблема.

Ноябрь 1959

Философия никогда не говорила — я не имею в виду *пассивность*: мы не являемся следствиями — но я имел в виду пассивность нашей активности, наподобие того как Валери говорил о *теле духа*: какими бы новыми ни были наши начинания, они рождаются в сердце бытия, они оказывают влияние на время, которое течет в нас, опирается на ось или шарниры нашей жизни, их *смысл* — это «направление» — Душа мыслит всегда: это свойство ее состояния, она не может не мыслить, так как *поле* уже открыто и в него всегда вписываются *ничто* или *отсутствие* чего-то. И перед нами не *активность* души и не производство мыслей во множественном числе, и я не являюсь даже творцом той полости, которая возникает во мне благодаря переходу настоящего в ретенцию, и не я позволяю себе мыслить и, тем более, не я заставляю биться мое сердце. Тем самым выйти за пределы философии *der Erlebnisse* и перейти к философии нашего *Urstiftung*.

.....

26 ноября 1959

«Направление» мышления — Это не *метафора* — Между видимым и невидимым не существует *метафоры* (невидимое: или мое мышление для меня, или ощущаемое другого для меня): *метафора* это слишком много или слишком мало: слишком много, если невидимое действительно является невидимым, слишком мало, если оно поддается переносу —

Здесь нет метафоры 1) потому что мышление содержит ква-зипривязанность-к-месту, которую необходимо описать (привя-

занность к месту, но не присущность пространственно-временной точке, — но приязанность к месту благодаря гибкому присоединению: нельзя сказать, что дух находится здесь, но можно сказать, что он *не там* — такое отрицание шаг за шагом распространяется на все части мира и собственного тела, — и тем не менее имеется привязанность к месту окружения и, когда все это сказано, имеется театр явления другого);

2) потому что первоначальная привязанность-к-месту, даже в отношении «вещей», или «направление» движения вещей, не является более идентифицируемым в объективном пространстве, отношением *в* объективном пространстве — *Направление* не находится *в* пространстве: оно филигранно проходит сквозь него — Таким образом, оно переносимо на мышление —

Дух ни здесь, ни здесь и ни здесь... И тем не менее он «прикреплен», «привязан», он не существует *без связей* — Отрицание отрицания и полагание: нельзя выбирать между ними. Дух не находится ни на каком объективном месте, и тем не менее он привязывается к месту, с которым соединяется благодаря его окрестностям, которые он обходит, наподобие того как моя привязанность-к-месту для меня является точкой, которую мне демонстрируют все убегающие линии моего ландшафта и которая сама остается *невидимой*.

Лейбниц

Декабрь 1959

Отрицая концепцию восприятия-репродукции (внешней вещи в себе в моем теле в себе), я открываю доступ к сырому бытию, с которым я не могу находиться в *субъект-объектном* отношении и еще в меньшей степени в отношении следствия и причины. Отношение *des In-der-Welt-seins* займет в таком случае место, которое у Лейбница занимает отношение взаимного выражения перспектив, извлеченных из мира, и, следовательно, Бог как единственный в своем роде творец этих различных перспектив, исходящих из него как мысли. Разумеется, таким образом открытое бытие не является Богом Лейбница и таким образом разоблаченная «моладология» не является системой молад-субстанций, — однако же какие-то определенные описания Лейбница, — что любая из точек зрения, имеющихся в мире, является отдельным миром, что, тем не менее, «то, что присуще

одной монаде, доступно и всем остальным», что монады между собой и с миром находятся в отношении выражения и что они отличаются друг от друга и от мира как перспективы, — необходимо сохранить целиком и полностью и снова включить в сырое бытие, отделив их от той субстанциалистской и онтологической обработки, которой их подверг Лейбниц —

Выражение универсума в нас не является, разумеется, гармонией между нашей монадой и монадами других, в этом выражении не присутствуют идеи всех вещей — но оно является тем, в чем мы удостоверяемся в восприятии, и должно браться таким, какое оно есть, а не *объясняться*. У нашей души нет окон: это значит *In-der-Welt-sein* —

Предустановленная гармония (как и окказионализм) всегда поддерживает В-себе и связывает его без всяких проблем с тем, что мы испытываем благодаря отношению одной субстанции к другой, имеющему в качестве основания Бога, — вместо того чтобы превратить его в причину наших мыслей — но речь идет именно о том, чтобы совершенно отказаться от идеи В-себе —

Это возобновление темы восприятия, которая трансформирует лейбницевскую идею выражения во всем ее значении.

Вертикальный мир и вертикальная история

«Мир»

Декабрь 1959

«Мир» (весь мир, мир звука, мир цвета и т. д.) = организованная совокупность, которая *закрыта*, но которая, странным образом, репрезентирует и все остальное, обладает своими сим-волами и эквивалентностями для всего того, что не является ею. Так, например, живопись показательна для пространства.

«Мир» имеет измерения. Они по определению не являются единственно возможными (при переходе в третье измерение пространственное сущее, разделенное в двух первых измерениях, может быть соединено). Однако же, также по определению, они имеют значение каркаса, являются чем-то большим особенностей содержания: значения на рисунке карандашом показательны для целого.

Таким образом, картина есть «мир», противостоящий единственному в своем роде и «реальному» миру — Она в любом слу-

час образует мир вместе со всеми другими картинами — *Те же самые* осязаемые элементы означают там нечто другое, нежели в прозаическом мире.

Заменить понятия концепции, идеи, духа, представления понятиями *измерений*, артикуляции, уровня, шарниров, осей, конфигурации — Точка отсчета = критика привычного понятия *вещи* и ее свойств → критика логического понятия субъекта и логической неотъемлемости → критика *позитивного* значения (различия значений), значение как расхождение, теория предикации, основанная на этой диакритической концепции.

Переход к высшему измерению = *Urstiftung* смысла, пересустройство. В каком смысле оно подготавливается в уже данной структуре? Как осязаемая структура может быть понята только через ее отношение к телу, к плоти, так и невидимая структура может быть понята только благодаря ее отношению к логосу, к речи — Невидимый смысл есть каркас речи — Мир восприятия захватывает мир движения (который тоже *видим*) и, наоборот, движение имеет [глаза?] Точно так же мир идей захватывает язык (который мыслят), который в свою очередь захватывает идеи (мыслят, поскольку говорят, поскольку пишут) —

Речи другого позволяют мне говорить и мыслить, так как они создают во мне другого, чем я, отклонение по отношению к... тому, что я вижу, и обозначают его, таким образом, для меня самого. Речи другого образуют решетку, через которую я вижу свое мышление. Имел ли я его до этого разговора? Да, в качестве единственного в своем роде фундаментального звука, в качестве *Welththesis*, но не в качестве *мыслей*, значений или высказываний — Разумеется, необходимо мыслить, чтобы говорить, но мыслить в смысле бытия к миру или к вертикальному бытию *der Vorhabe*. Мысли суть монеты этого глобального бытия — Разграничения — внутри него.

Lebendige Gegenwart Гуссерля*

Декабрь 1959

Мое тело никогда не находится в *perspektivischer* движении, как другие вещи —

* Адаптировано на неопубликованный манускрипт Гуссерля, обозначенный D. 12. IV и воспроизведенный под названием *Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt a: Philosophy and Phenomenological Research. Vol. 6, № 3, mars 1946.*

Оно тем более не находится в *состоянии покоя*, наподобие некоторых из них. Оно находится по эту сторону объективных состояний покоя и движения —

Движения, которые оно осуществляет посредством *Ich gehe* (и которые не являются «перспективными»), всегда и в каждое мгновение будут *возможными состояниями покоя* — *Возможными* в каком смысле? Речь, разумеется, не идет о некотором *Ort*, в котором мое тело могло бы быть, то есть о восстановлении в памяти логической возможности обнаружить его там. Речь идет о способности — о «я могу».

Veränderung und Unveränderung — Создать теорию негативного этих феноменов. Позитивное и негативное суть две «стороны» одного бытия; в *вертикальном* мире всякое сущее имеет эту структуру (с этой структурой связана двусмысленность сознания и даже своего рода слепота сознания, своего рода невосприимчивость в восприятии — Видеть означает не видеть, — видеть другого означает по существу видеть свое тело как объект таким образом, что тело-объект другого может иметь психическую «сторону». Опыт моего тела и опыт тела другого образуют две стороны одного и того же бытия: там, где я говорю, что вижу другого, в действительности прежде всего происходит объективация мной моего тела, другой — это горизонт или другая сторона этого опыта — Так, например, обращаются к *другому*, хотя стоило бы иметь дело исключительно с самим собой).

Против теории противоречия, абсолютного отрицания, теории *или-или* — Трансцендентность — это тождество в различии.

Наука и онтология

Понедельник, 4 января 1960

Оправдать науку как действие в ситуации заданного познания, — и именно таким образом сделать очевидной необходимость рождения онтологии, «дополняющей» такую операциональную науку —

Охарактеризовать научное обращение с бытием, временем, эволюцией и т. д. как фиксацию «характерных черт» Универсума или «характерных черт» сущего, как систематическое объяснение того, что они в себя включают, исполняя роль *шарниров*. Наука *принципиальным образом* является не *исчерпывающим отношением*, а характерным портретом — Свобода ее манипуля-

ций, ее операциональная свобода непосредственным образом выступают синонимом некоторой интра-онтологии. Соответствие, устанавливаемое аналитической геометрией между пространством и числом, должно пониматься не только как спиритуализация пространства (Брюнsvик), но и как придание пространственной формы уму, как созерцание онтологического соответствия пространства числу, имеющее место до субъекта познания, принадлежавшего *миру*.

Параллелизм научной дедукции и экспериментальных фактов не должен ни оспариваться, ни пониматься в качестве доказательства *реализма* науки. Он опирается на то, что дедуктивная наука разъясняет структуры, *оси* и определенные черты каркаса мира. Эта *истина* науки, конечно же не считающая философию бесполезной, имеет в качестве своего основания и гаранта трансцендентное отношение к бытию, присущность субъекта и объекта науки дообъективному бытию.

Шкала — *Онтологическое значение этого понятия.*

Эндо-онтология, ср. *феноменологический абсолют Гуссерля*

20 января 1960

Она {шкала} является преодолением онтологии {бытия} В-себе, — и выражает это преодоление в понятиях {бытия} В-себе — Шкала: *проективное* понятие: представляют себе бытие в себе, перенесенное на поверхность в себе, на которой его изображают согласно определенному отношению величин таким образом, что изображения, принадлежащие различным шкалам, являются различными «визуальными картинками» одного и того же В-себе — Идут еще дальше, упраздняя *модель {бытия} В-себе*: остаются только изображения, принадлежащие различным шкалам. Но благодаря неизбежной непоследовательности они остаются принадлежащими порядку «визуальных картин» или {бытия} В-себе до тех пор, пока не принимается во внимание философская проблематика. — Необходимо разъяснить, что «точки зрения», принадлежащие различным шкалам, не являются проекциями недостижимого В-себе на телесности-экраны, что они и их побочные свойства образуют между собой реальность, более точно: что реальность — это их общий каркас, их ядро, а не нечто *поза-*

ди них: за ними нет ничего, кроме других точек зрения, понимаемых снова исходя из схемы В-себе-проекция. Реальное находится между ними, по эту сторону от них. Макрофеномены и микрофеномены не являются двумя более или менее увеличенными проекциями реального в себе, расположенного позади них: макрофеномены эволюции не являются менее реальными, микрофеномены — более реальными. Между ними нет иерархии.

Содержание моего восприятия, микрофеномены, и видение всохватывающих феноменов большого масштаба не являются двумя проекциями {бытия} В-себе: бытие образует их общий каркас. Всякое поле — это некоторое целое измерений, а бытие — это целое измерений *как таковое*. Таким образом, оно доступно также и моему восприятию. Именно восприятие выставляет для меня напоказ побочное трансцендентное отношение «явлений» к сущности в качестве ядра *des Wesens* (глагольно) — Различные виды познания в соответствии с большим или меньшим масштабом (макрофеномены–микрофизическое) являются пунктирным определением (с помощью математических инструментов, то есть через инвентаризацию структур) ядер бытия, актуальную действительность которых дает мне только восприятие и которые могут быть поняты только благодаря заимствованию его каркаса.

Необходимо отказаться от каузального мышления, которое всегда является: видением мира извне, с точки зрения *Kosmotheos*¹³¹, предполагающим в качестве антитезы неотделимое от него и антагонистическое возобновляющееся движение рефлексии — Я не должен больше мыслить себя *в мире*, понятием как объективная пространственность, которая возвращает меня к тому, что я полагаю и располагаю себя в *uninteressiertem Ego* — Каузальное мышление заменяется идеей трансцендентности, то есть идеей мира, увиденного в его присущности этому миру, благодаря этой присущности, идеей Интра-онтологии, охватывающего бытия, бытия вертикального, размерного, целого измерений — Действующее с каузальным мышлением заодно и антагонистическое рефлексивное движение (имманентность «идеалистов») заменяется складкой или полостью бытия, принципиальным образом обладая *внешней стороной*, архитектурной конфигураций. Нет больше

- сознания
- проекций
- В-себе, или объекта

Имеются только пересекающиеся поля, в поле полей, где интегрированы «субъективности», как на это указывал Гуссерль в своем неопубликованном манускрипте о телеологии и феноменологическом абсолюте, так как они в своей интраструктуре несут *leitende Subjektivität*, которая *опирается* на них целиком и полностью.

Невидимое и негативное; вертикальное бытие

Январь 1960

Определенное отношение видимого и невидимого, при котором невидимое не просто является не-видимымⁱ (то, что было или будет увидено и невидимо теперь, или то, что видимо другим, нежели я, но не мной), но его отсутствие причисляется к миру (оно «позади» видимого, предстоящая или выдвигающаяся видимость, она *irpräsentiert* именно в качестве *nichtpräsentierbar*, в качестве другого измерения), в котором его лакуна, помечающая свое место, является одной из переходных точек «мира». Это именно то негативное, которое делает возможным *вертикальный мир*, единство несовместимостей, бытие трансцендентности, топологическое пространство и время сочленения и караса, рас-членения и раз-ложения (*dé-membrement*)ⁱⁱ, — и возможное как претендент на существование («прошлое» и «будущее» которого являются всего лишь частичными выражениями) — и отношение мужское-женское (две части дерева, которые дети видят в точности подходящими друг другу, так как каждая из них является *возможностью другой*), — и «отклонение», и тотальность за пределами отклонений, — и отношение мыслимое — немыслимое (Хайдеггер) — и отношение *der Kopulation*, при котором две интенции находят *одно единственное Erfüllung*.

Январь 1960

И Гуссерль тоже думал, что возможен только один единственный мир, а именно вот этот (ср. неопубликованный Сорбоннский манускриптⁱⁱⁱ: единичность мира, как {единичность} Бога). «Другие возможные миры» являются идейными вариантами этого мира. Но это единственно возможное, каковое есть наш мир,

ⁱ Или по возможности видимым (в зависимости от уровня возможности: прошлое могло быть видимым, будущее сможет быть увиденным).

ⁱⁱ Это одно и то же: которое (?) есть *Kopulation* (Гуссерль).

ⁱⁱⁱ Неопубликованный манускрипт 1930, обозначенный E. III. 4.

само не соткано из ткани актуальной действительности — Лейбницанское понятие возможного как не-противоречивого, как не-содержащего негативности, не образует противоположности актуализма: оно является его дубликатом, является, как и актуализм, позитивистским. А действительность у Лейбница, в конце концов, является всего лишь пограничным случаем этой вот возможности, а именно полной возможностью, оно является тем, что не скрывает в себе никакого морального противоречия, что не является плохим или что является *наилучшим из возможного* в двойном смысле: в смысле того, что так хорошо, как это только возможно, и в смысле того из возможного, которое является наилучшим в мире. Согласно Гуссерлю, единичность мира означает не то, что этот мир действителен, а всякий другой мир — воображаем; не то, что он есть в себе, а всякий другой мир — только для нас; но то, что он является корнями всякого мышления возможного, окружает себя самого ореолом возможностей, которые являются его атрибутами, которые суть *Möglichkeit an Wirklichkeit* или *Weltmöglichkeit*, что, принимая форму мира из себя самого, это единственное и воспринятое бытие должно в качестве естественного определения быть всем тем и обнимать все то, что оно может постичь из возможного, должно быть *Weltall*. Универсальность нашего мира базируется не на его «содержании» (мы далеки от того, чтобы познать его целиком и полностью) и не на зарегистрированном факте («воспринятое»), но на его конфигурации, на его онтологической структуре, которая охватывает все возможное и к которой все возможное возвращается. Эйдетическое варьирование, таким образом, не позволяет мне перейти к порядку разделенных сущностей, к логически возможному, и инвариант, который оно мне дает, является структурным инвариантом, интраструктурным бытием, которое, по итогам последнего анализа, получает свое *Erfüllung* только из *Welthethesis* этого мира.

Проблематика видимого и невидимого

Январь 1960

Принцип: не рассматривать невидимое как *другое* «возможное» *видимое* или как «возможное» *видимое* для другого: это разрушает каркас, который соединяет нас с ним. Впрочем, так как этот «другой», который «мог бы его увидеть», — или этот «дру-

гой мир», который он мог бы конституировать, — необходимым образом связан с нашим, то истинная возможность необходимым образом снова обнаруживается в этой связи — Невидимое находится *тут*, не будучи при этом *объектом*, это чистая трансцендентность без онтической маски. А сами «видимые вещи», в конечном счете, являются точно так же всего лишь центрированными вокруг отсутствующего ядра —

Поставить вопрос: невидимая жизнь, невидимое сообщество, невидимый другой, невидимая культура.

Создать феноменологию «другого мира» как границы феноменологии вообразяемого и «скрытого» —

*Восприятие — Движение — Примордиальное единство
ощущаемого поля — Трансцендентность как синоним
воплощения — Эндо-онтология — Души и тело —
Количественные интеграция и дифференциация —*

Январь 1960

Когда я привожу себя в движение, воспринимаемые вещи претерпевают видимое смещение, которое обратно пропорционально их удалению от меня — наиболее близкие движутся быстрее — Амплитуда смещения может указывать на дистанцию.

Главное: совершенно *искусственно* заново составить феномен так, как это делает геометрическая оптика, исходя в своем конструировании феномена из углового смещения образов на сетчатке глаза, соответствующих *той* или *иной* точке. С такой геометрией я не считаю, и феноменально мне дана не совокупность *смещений* или *не-смещений* этого вида, а *различие* между тем, что разыгрывалось на этом и на том расстоянии, интеграл этих различий; «точки», которые *возникают* в ходе оптико-геометрического анализа, феноменально являются не точками, а очень маленькими структурами, монадами, *метафизическими* точками, или трансцендентностями. Как назвать эту систему дифференциации *der Veränderung* и *der Unveränderung*? В действительности, объяснить и описать ее таким образом уже означает ее заменить ее же собственной «проекцией» на пространство объективного анализа. Движения, состояния покоя, дистанции, являющие себя величины и т. д. — это всего лишь различные показатели преломления прозрачной среды, которая отделяет меня от *самых вещей*,

различные выражения того связанного набухания (*gonflement*), сквозь которое обнаруживает и скрывает себя бытие. Задаться вопросом о весе того или иного показателя состояния, как это делает психология, означает уже разорвать структурное единство мира и практиковать изоляционную установку. Абсолютное превосходство Мира и Бытия для «вертикальной» философии, которая действительно берет восприятие в его настоящем —

Сама эта философия, таким образом, не должна рассматривать «частичные» феномены (здесь *Veränderung*, там *Unveränderung*) как позитивные данные и не должна представлять их с помощью геометрической схемы, согласно которой позитивные линии соединяют на нейтральном фоне позитивные точки. Напротив, каждая из этих линий, каждая из этих точек является благодаря дифференциации и объективации следствием движения *des Übergangs* и интенционального захвата, который ликвидирует (*balayer*) поле. Абсолютное превосходство движения, не как *Ortsveränderung*, но как неустойчивости, введенной самим организмом (ср. Ф. Мэйе*), как *организованная им флуктуация*, именно поэтому сму и подчиненная. Моя подвижность является средством компенсации подвижности вещей и, таким образом, средством ее понимания и обзора. Всякое восприятие — это принципиальным образом движение. А единство мира, единство воспринимающего являются живым единством компенсирующих друг друга перемещений. Имеется, далее, фиксированная точка, которая является неподвижной внутри движений моего тела (компенсированных движениями глаз); по эту сторону от нее имеются очевидные перемещения объектов благодаря движению моей головы, а по ту сторону — явные перемещения в противоположном смысле: и первые, и вторые являются в большей или меньшей степени вариантами *der Unveränderung* фиксированной точки (которое возникает благодаря тому, что мои глаза находятся в движении, компенсируя движения моей головы) — Устойчивость зафиксированной точки и подвижность того, что находится по эту и по ту сторону от нее, не образуют частичных, локальных феноменов и даже не являются совокупностью феноменов: это единственное в своем роде трансцендентное, единственная в своем роде градуированная серия *отклонений* — Структура визуального поля с его близостями и отдалениями, с его горизон-

* François Meyer, *Problématique de l'évolution*. Paris, PUF, 1954.

том является необходимой для существования *трансцендентности*, является моделью всякой трансцендентности. Применить к восприятию пространства все то, что я говорил о восприятии времени (у Гуссерля): диаграмма Гуссерля как *позитивистская* проекция водоворота временной дифференциации^{*}. А *интенциональный* анализ, пытающийся составить поле из интенциональных нитей, не замечает того, что эти нити являются эманациями и идеализациями ткани, дифференциациями ткани.

Если же снова ввести эту вертикально-перцептивную точку зрения на мир и на бытие, то невозможно будет, как это делает психология нервной системы, сконструировать внутри объективного тела всю массу скрытых нервных феноменов, благодаря которым объективно определенные стимулы оказываются *обработанными* тотальным восприятием. Физиологические реконструкции подвергаются той же самой критике, что и интенциональный анализ: ни первые, ни второй не замечают того, что с помощью этих *позитивных* понятий и отношений никогда не удастся сконструировать восприятие и воспринятый мир. Их попытка является *позитивистской*: *сфабриковать* архитеконику *der Welt* исходя из *Innerweltlichem*, из черт мира. Такое мышление действует так, как если бы нам был дан целиком и полностью позитивный мир и как если бы речь шла о том, чтобы позволить появиться из этого мира восприятию мира, вначале понимаемому как несуществующее. Эта проблематика имеет отношение к следующему вопросу: почему имеется какое-то восприятие мира, а не *никакое восприятие*? Это каузальное, позитивистское, негативистское мышление. Исходя из позитивного, оно вынуждено создавать полости *пробелов* (организм как *впадина*, субъективность как ниша {бытия} Для-себя) и парадоксальным образом стремиться к тому, чтобы эти пробелы выполняли роль устройств (*des dispositifs*) и схем нервных процессов... Стремиться к этому означает стремиться вычерпать море. И это приводит к ошибочному представлению, что мы располагаем лишь результатом этих сложных операций и находимся в потоке процессов, о которых ничего не знаем. Постулат, что только *Weltlichkeit* духа относится к разновидности *Weltlichkeit*, возможной благодаря каузальности, максимально примыкающей к той разновидности *Weltlichkeit*, которая царит между картезианскими *blissen Sachen* — Это то, что [?] психологические (бессознательные) или

* Ср. сноска * на с. 271.

физиологические («глина» мозга) процессы. Осуществить с этой точки зрения критику понятия бессознательного Фрейда: как необходимо вернуться к феноменальному, чтобы понять мнимую игру «знаков» восприятия, — которая проясняется одним махом, как только снова обнаруживается очевидность эквивалентностей *мира*, — точно так же необходимо понять сверхдетерминацию, двусмысленность мотиваций, дающую о себе знать при обнаружении нашего квазиперцептивного отношения к человеческому миру с помощью совершенно простых и никогда не скрытых экзистенциалов: эти экзистенциалы, как и все структуры, находятся исключительно *между* нашими актами и интенциями, а не за ними — заново описать в этих понятиях всю межчеловеческую и даже духовную жизнь, так что *Weltlichkeit* духа, его неостровной характер, его связи с другими духами и с истиной точно так же должны быть поняты как дифференциация пространственно-временной архитектоники —

Если мы один раз осуществим это описание, то больше не возникнет ни проблемы отношений между *душой* и *телом* как двумя позитивными субстанциями, ни необходимости введения «учреждения природы», которое принуждает душу функционировать согласно устройствам природы, а тело — снабжать душу уже готовыми мыслями, ни необходимости предположения *параллелизма* между ними, выступающего полной бессмыслицей, поскольку предполагает, что душа и тело, оба содержат в себе совершенно непрерывную серию связанных феноменов или идей. Связь души и тела — это больше не параллелизм (а в конечном итоге, тождество в бесконечном объ-ективном бытии, которое выражает себя в тотальности тела и тотальности души), — и нет больше абсолютной непрозрачности учреждения, которое благодаря (решающей?) действительности связывает два порядка, каждый из которых нуждается только в самом себе — Эта связь должна быть понята как связь выпуклого и вогнутого, прочного свода и полости, которую он образует — В восприятии нельзя искать никакого соответствия (параллелистского или чисто окказионалистского) между тем, что разыгрывается «в теле», и тем, что разыгрывается «в душе»: мы приходим к той же самой бессмыслице, которая возникает, когда в физическом мире ищут точный эквивалент организмов или в организмах — интегральное микрокаузальное объяснение — Душа *вбита* в тело, как колышек в землю, что не предполагает точечного соответствия между

колышком и землей, — или лучше сказать: душа — это полость тела, тело же — это набухание души. Душа примыкает к телу, как к вещам примыкает их культурное значение, являясь его оборотной, или другой, стороной —

Но этих (полноты и полости) недостаточно: поскольку идеализм тоже высказывается в таком духе, при этом мы имеем в виду совершенно другое. Душа как Для-себя является *полостью*, но не *пустотой*, не абсолютным не-бытием, находящимся в связи с бытием, которое оказывалось бы полнотой и твердым ядром. Чувствительность других является «другой стороной» их эстетизологического тела. И об этой другой, *nichturpräsentierbare* стороне я могу догадываться на основе сочленения (articulation) тела другого с *моим ощущаемым*, сочленения, которое меня не опустошает и не является кровотоком моего «сознания», но, наоборот, удаляет меня посредством *alter ego*. Другой рождается в теле (другого) благодаря нависанию этого тела, благодаря его вложению в *Verhalten*¹³², а также его внутренней трансформации, свидетелем которой я являюсь. Сосединение в пару тел, то есть приведение их интенций в соответствие с *единственным Erfüllung*, с единственной стеной, на которую они наталкиваются с обеих сторон, скрытым образом содержится в принятии во внимание единственного ощущаемого мира, к которому могут принадлежать все и который дан каждому. Единичность видимого и, благодаря захвату, невидимого мира, каким он дается благодаря переоткрытию вертикального бытия, способствует решению проблемы «отношений между душой и телом» —

То, что было сказано в самом начале о моем восприятии как интеграции-дифференциации, о моем включении (montage) в универсальную диакритическую систему, больше не превращает мое воплощение в «трудность», в недостаток прозрачного бриллианта философии, — мое воплощение, напротив, становится типичным, становится основополагающей артикуляцией моей конститутивной трансцендентности: необходимо, чтобы тело воспринимало тела, если мне должно удаваться не игнорировать себя —

Когда организм эмбриона начинает воспринимать, то не возникает никакого творения телом в себе некоторого Для-себя, и никакая предустановленная душа не спускается в тело; имеется вихрь эмбриогенеза, неожиданно направляющегося в центр внутренней полости, подготовленной эмбриогенезом — Неожиданно появляется определенное фундаментальное отклонение, опреде-

ленный конститутивный диссонанс — Это та же тайна, что и тайна, каким образом ребенок погружается в язык и изучает его, или же, каким образом *приходит* и (снова) становится присутствующим тот, кто отсутствовал. Отсутствующий тоже принадлежит В-себе; он больше не относится к рельефу «вертикального»¹. Именно внутри такой универсальной структуры, как «мир», — распространение всего на все, скученное бытие, — обнаруживается резервуар, из которого происходит эта новая абсолютная жизнь. Всякая вертикальность происходит из вертикального бытия —

Необходимо привыкнуть к тому пониманию, что «мышление» (*cogitatio*) не является невидимым контактом себя с собой, что оно находится за пределами этой интимной близости с собой, *перед* нами, а не в нас, и всегда является эксцентричным. Как и поле ощущаемого мира снова признается внутренне-внешним (ср. вначале: как глобальное примыкание к бесконечности двигательных признаков и мотиваций, как принадлежность к этому *Welt*), точно так же необходимо снова признать в качестве реальности меж-человеческого мира и истории поверхность, разделяющую меня и другого, которая в то же самое время является местом нашего единения, единственным в своем роде *Erfüllung* его и моей жизнью. Именно к этой поверхности разделения и объединения направлены экзистенциалы моей личной истории, именно она является геометрическим местом проекций и интроскций, невидимым шарниром, вокруг которого вращаются моя жизнь и жизнь других так, чтобы одна могла проникнуть в другую; является каркасом интерсубъективности.

Человеческое тело Декарт

1 февраля 1960

Картезианская идея человеческого тела как человеческого, *незамкнутого* тела, открытого, поскольку им управляет мышление, — является, возможно, самым глубоким представлением о единстве души и тела. Это душа, вмещающаяся в тело, которое *не* состоит из В-себе (если бы оно было таковым, то было бы замкнутым, как тело животного) и которое может быть телом и живым — человеческим — существом, только находя свое завершение в «точке зрения на себя», которая есть мышление —

¹ Ср. Фрейд, траур.

Гуссерль: *die Gebilde, Seinsart* которых — это *Gewordenheit aus menschlicher Aktivität*, являются *originär «erfasst»* в чистом *Erwirken*¹¹ (Текст об *Ursprung*, изданный Финком*, который так и не был принят во внимание Лувенским кругом).

Необычайно: осознание того, что я сам *произвожу* свои мысли и свои значения, является тождественным моему осознанию их «человеческого» происхождения — И именно в качестве шага, сделанного внутри невидимого, за пределы всякой природы, всякого бытия, именно в качестве радикальной свободы мышление связано с человеческой активностью — Я достигаю *человека* как раз в моем абсолютном бытии. Человечество — это невидимое общество. Самосознание образует систему с самосознанием другого именно благодаря своему абсолютному одиночеству —

Я это не люблю — Это очень близко Сартру — но это предполагает *разрыв (coupure)* между активностью—пассивностью, которого, о чем знал сам Гуссерль, не существует, так как имеется вторичная пассивность и всякий *Vollzug* является *Nachvollzug* (даже самый первый: язык и его отношение к *Vollzug* по всякого *Vollzug*), а седиментация — это единственный способ бытия идеальности —

Я хотел бы развить это следующим образом: невидимое — это полость в видимом, складка в пассивности, а не чистое производство. Для этой цели осуществить анализ языка, показав, в какой мере язык является квазиестественным смещением.

Прекрасной же является идея рассмотреть в буквальном смысле *Erwirken* мышления: это действительно *пустота, невидимое* — Все позитивистское старье «понятий», «суждений», «отношений» устранено, и дух бьет ключом, как вода, из расселины бытия — Нет необходимости искать духовные вещи, ведь имеются только структуры пустоты — Я хочу всего-навсего поместить эту пустоту в видимое бытие и показать, что она является его *оборотной стороной*, и в частности оборотной стороной языка.

Как необходимо воссоздать *вертикальный* видимый мир, точно так же имеется и *вертикальная* точка зрения духа, согласно ко-

* E. Husserl, Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem, hrsg. Von E. Fink, in: Rev. Intern. Philos. 1 (1939), S. 209.

торой дух не состоит из множества воспоминаний, образов, суждений, а является единственным движением, которое можно преобразовать в суждения и воспоминания, которое, однако, связывает их в один единственный пучок, наподобие того как спонтанное слово заключает в себе все будущее целиком и как *единственное азиятие* в руки содержит в себе целый кусок пространства.

Сущность — Негативность

Февраль 1960

Я не противопоставляю ни качество количеству, ни восприятие идее — Я иду в воспринимаемом мире ядра смысла, которые являются не-видимыми, но не просто в смысле абсолютно-го отрицания (или в смысле абсолютной позитивности «интеллектуального мира»), но в смысле *другого целого измерений*, наподобие того как глубина образует полость позади высоты и ширины, а время — полость позади пространства — Другое целое измерений прививается к предыдущим, к примеру, начиная с *нулевой точки* глубины. Но именно оно заключено в бытии как универсальное целое измерений.

Эйдетическое варьирование Гуссерля и его ин-вариант обозначают только эти *шарниры* бытия, эти структуры, достижимые как через качество, так и через количество —

Для того чтобы изучить включение всякого целого измерений в бытие, — включение глубины в восприятие и языка — в мир тишины, —

Показать, что нет эйдетического варьирования без *речи*; показать это, исходя из *воображаемого* как опоры эйдетического варьирования и исходя из речи как опоры воображаемого.

Проблема негативного и понятия Градиент

Февраль 1960

Проблема негативности — это проблема глубины. Сартр говорит о мире, который является не вертикальным, а есть в себе, то есть является плоским и существующим для ничто, являющегося абсолютной бездной. В конечном итоге у Сартра нет {понятия} глубины, так как она не имеет фона — Для меня негативное вообще ничего не значит, и точно так же — позитивное (они

являются синонимами), и это происходит не благодаря обращению к распыленному «смещению» бытия и ничто, ведь структура не является «смещением». Моя исходная точка находится там, куда Сартр приходит в конечном итоге: в бытии, снова захваченном {бытием} Для-себя — Для него это конечная точка, так как он исходит из бытия и негативности и *конструирует* их единство. Для меня же все проясняется с помощью структуры, или трансцендентности, а бытие и ничто (в смысле Сартра) являются двумя ее абстрактными свойствами. Для онтологии-изнутри нет необходимости в конструировании трансцендентности, трансцендентность имеется с самого начала в качестве бытия, имсущего в качестве подкладки ничто, и объяснить в таком случае необходимо именно это удвоение (которое, впрочем, никогда не завершено) — Описать структуру, все заключено в ней, и включение структур в *Sein*, а также смысл как смысл вложения (смысл речи, с которой я обращаюсь к кому-либо, заставит его врасплох, *захватывает* его до того, как он понял, и вытягивает из него ответ* — Мы принадлежим человечеству как горизонту бытия, так как горизонт — это то, что нас — не в меньшей мере, чем вещи, — *окружает*. Однако именно горизонт, а не человечество, является бытием — *Как и человечество (Menschheit), всякое понятие вначале является общностью горизонта, стили* — Нет больше проблемы понятия, общности, идеи, если удалось понять, что само ощущаемое является *невидимым*, что *желтый цвет* способен выступить в качестве уровня или горизонта —

В случае Сартра, всегда именно «я» порождает глубину и превращает ее в полость, именно «я» делает все и изнутри замыкает на себе свою тюрьму —

Для меня же, напротив, даже самые характерные действия, решения (разрыв коммуниста с партией) *не являются не-бытием, которое превращает себя в бытие (бытие коммунистом или не-коммунистом)* — Эти решения, которыми рубят с плеча, являются для меня двусмысленными (коммунист за пределами коммунизма, если я с ним порываю, не-коммунист внутри коммунизма; если я еще раз к нему примыкаю), и эту двусмысленность необходимо осознать, высказать; она относится к тому же типу, что и беспристрастность истории прошлого, когда она помещает наш прошлый выбор или прошлые доктрины по ту сто-

* Вторая скобка отсутствует.

рону от истины и лжи — для меня истина является этим по ту сторону истины, этой глубиной, в которой все еще должны учитываться *многие отношения*.

Понятие, значение суть единичное, *отнесенное к какому-то измерению, сформулированная структура*, и никакому видению не доступен этот невидимый шарнир; номинализм прав: значения — это всего лишь *определенные отклонения* —

Градиент: не линейное, но структурированное бытие

*Акты «представления» и другие акты —
Сознание и экзистенция*

Февраль 1960

Гуссерль допускал (L. U.)*, что акты представления всегда являются фундамирующими по отношению ко всем прочим актам, — и что другие акты не сводятся к актам представления — сознание было определено в первую очередь как познание — но при этом допускалось, что *Werfen* является первоначальным —

Такова единственная позиция, возможная внутри Философии сознания, —

Содержится ли она еще и в неопубликованных манускриптах, где, к примеру, сексуальное влечение рассматривается «с трансцендентальной точки зрения»? Не значит ли это, что непредставляющие «акты» (?) выполняют онтологическую функцию? Но каким образом они могут выполнять эту функцию на равных правах с познанием, когда они не предоставляют «объекты» и являются скорее *fungierend*, чем *актами*? (как время).

В действительности же, решение L. U. является всего лишь предварительным, привязанным к всесилию эйдетического метода, то есть к всесилию рефлексивности — Оно соответствует тому периоду, в который Гуссерль еще спокойно различал рефлексуемое и нерелфлексуемое (язык, который действует, и язык как идеальность) как *Wesen* и *Tatsache* — Если оставаться тут, то вмешательство «необъективирующих актов» и их онтоло-

* Husserl E. Logische Untersuchungen, 1900–1901. Überarbeitete Neuauflage. Huss. XVIII–XIX: GW. — Den Haag 1975, 1984.

** Неопубликованный манускрипт под названием *Universale Teleologie*, обозначенный E 111, [опубликованный в: *Zur Phänomenologie der intersubjektivität*. Huss. XV: GW. — Den Haag 1973. S. 593 ff.].

гическая функция оказываются всего-навсего переворачиванием сознания, иррационализмом.

До тех пор пока исходят из «сознания» и «актов», не удастся преодолеть дилемму рационализма-иррационализма — Решающий шаг состоит в признании того, что сознание в действительности является интенциональностью без актов, *fungierende* интенциональностью, и что сами «объекты» сознания не относятся к разряду позитивного *перед* нами, а являются ядрами значения, вокруг которых вращается трансцендентальная жизнь, специфическими пустотами, — и что само сознание является *unpräsentierbares* Для-себя, представляющим себя для Другого в качестве *Nichtpräsentierbares*, что ощущение — это *Urpräsentation* того, что само является принципиальным образом *nichtpräsentierbar*, трансцендентного, вещи, «качества», ставшего «уровнем» или «измерением», — что хиазма и интенциональный «захват» являются нередуцируемыми, что приводит к отбрасыванию понятия субъекта или к его определению как поля, как иерархизированной системы структур, открытых благодаря инаугурирующему *имеется*.

Такая реформа «сознания» скорее способствует тому, что для необъективирующих интенциональностей теряет силу альтернатива быть или *подчиненными* или *господствующими*, что структуры аффективности становятся такими же конституирующими, как и все другие структуры, на том простом основании, что они, будучи структурами *языка*, уже являются структурами познания. Нет больше необходимости задаваться вопросом о том, почему кроме «представляющих ощущений» у нас имеются еще и *аффекты*, так как и представляющее ощущение (взятое «вертикально» в его включении в нашу жизнь) является аффектацией (*affection*), будучи благодаря телу актуальным присутствием при мире и благодаря миру — актуальным присутствием при теле, будучи *плотью*, а также языком. И Разум тоже принадлежит *этому* горизонту — тесное соседство с бытием и миром.

Философия речи и недомогание культуры

Март 1960

Философия речи сталкивается с опасностью оправдывать неопределенный быстрый рост написанного, — и даже пред-написанного (Рабочие записи — *Forschungsmanuskript* Гуссерля. Его

понятие *des Arbeitsproblems* — Arbeit: это невозможное предприятие по схватыванию трансцендентального сознания в деле), — привычка гонорить, не зная того, о чем речь, смешение стиля и мысли и т. д.

Тем не менее: 1) фактически всегда было именно так — труды, которые избегали разбухания, — это «университетские» труды;

2) имеется средство, препятствующее обращению к американскому аналитико-университетскому методу, — это означало бы вернуться назад, — но позволяющее выйти за пределы, поместив себя перед лицом всшей.

Лучи прошлого мира

Март 1960

Внутренний монолог, — понять само «сознание» не как серию частных (ощущаемых или неощущаемых) я думаю, что, но как открытость *общим* конфигурациям или констелляциям, лучам прошлого и лучам мира, на краю которых — через усеянные лакунами и воображаемым «вытесняющие воспоминания» — мерцают некоторые, почти что ощущаемые структуры, некоторые отдельные воспоминания. Это картезианская идеализация, наложенная на дух, как на вещи (Гуссерль), убедившая нас в том, что мы находимся в потоке частных *Erlebnisse*, несмотря на то что являемся полем бытия. Даже в рамках настоящего ландшафт является конфигурацией.

«Ассоциации» психоанализа в действительности являются «лучами» времени и мира.

К примеру, вытесненное воспоминание о бабочке с желтыми полосками (Фрейд, *Человек-волк*, р. 394)* обнаруживает в ходе анализа связь с грушами, с желтыми полосками, что напоминает русское *Груша*, то есть имя молодой горничной. Здесь речь не идет о трех воспоминаниях: бабочка — груша — горничная (с таким же именем), «ассоциативно связанных». А имеется какая-то игра бабочки в поле цвета, некоторое *Wesen* (глагольное) бабочки и груши, которое коммуницирует с речевым *Wesen* Груша

* S. Freud, Cinq Psychoanalyses, trad. fr., Par. P.U.F., 1954. [S. Freud, Aus der Geschichte einer infantilen Neurose, in: *Gesammelte Werke*. Bd. 12, London (Imago) 1947, S. 124.]

(на основе воплощающей силы языка) — Имются три *Wesen*, связанные через их центры и принадлежащие одному и тому же лучу бытия. Анализ, кроме того, показал, что горничная обнажала ноги, как бабочка раскрывала крылья. В таком случае имеется *сверхдетерминация* ассоциации — Что, возможно, общезначимо: ассоциация вступает в силу, только если имеет место сверхдетерминация, то есть отношение отношений, совпадение, которое не может быть случайным, которое имеет смысл *предзнаменования*¹⁴. Молчаливое *Cogito* «мыслит» только сверхдетерминации. То есть символические матрицы — Сверхдетерминация дает о себе знать *всегда*: возвратное движение истинного (= предсуществование идеального (l'idéal)) (то есть, согласно Гуссерлю, сам факт Речи как призыв называемого) всегда снабжает данную ассоциацию и другими основаниями —

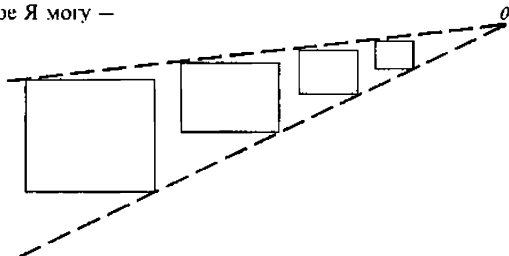
Рассмотреть вслед за этим *Психопатологию повседневной жизни* — (ср. в *Cinq Psychop.*, p. 397: субъект видит во сне *осицу*, у которой оторваны крылья, — это значит *осу*, — но его инициалы СН, значит, он кастрирован — Осуществить анализ операции вербальной кастрации, которая становится очевидной исходя из его инициалов (сверхдетерминация) — «Кастрирующий субъект» не является Мыслителем, знающим истинное и отсекающим его. Это латеральное соединение СН и кастрации) — В целом: *языковой анализ* Фрейда кажется несправдливо обидным, поскольку он осуществляется в рамках Мыслителя. Но нет необходимости *осуществлять* его таким образом. Все это происходит внутри не-конвенционального мышления.

*Понятие «луч мира» (Гуссерль — неопубликованные
манускрипты) (или линия универсума)*

Март 1960

Речь идет не об идее отрезка объективного мира между мной и горизонтом, как и не об идее синтетически (в соответствии с идеей) организованного объективного целого, но об оси эквивалентностей, — об оси, на которой все встречающиеся восприятия являются эквивалентными, но не с точки зрения объективного заключения, которое признает их законными (поскольку с этой точки зрения они сильно отличаются друг от друга), но в том смысле, что все они находятся во власти моего моментального видения.

Элементарный пример: все восприятия включены в мое актуальное Я могу —



увиденное может быть ближайшим и маленьким или большим и отдаленным предметом.

Луч мира здесь не представлен: то, что я изобразил, — это серия «визуальных картин» и их закон — Луч мира не является ни этой серией логических возможностей, ни *законом*, который их определяет, — (межобъективное отношение) — Это взгляд, для которого все они являются одновременными, плодами моего Я могу — Это само видение из глубины — Луч мира не поддается нозматико-нозтическому анализу. Это, однако, не значит, что он предполагает человека. Он — листок бытия.

«Луч мира» не является ни синтезом, ни «рецепцией», «луч мира» — это *отделение*, то есть он предполагает уже нахождение *в мире или в бытии*. Он выкраивается в бытии, которое остается на своем месте, не подвергасмолу *синонсису*, — и которое не есть в себе —

Видимое и невидимое

Апрель 1960

Вторая часть книги (которую я начинаю) с описанием видимого как не-видимого, которое должно привести в третьей части к конфронтации с картезианской онтологией (завершить чтение Геру о Декарте — прочесть его Мальбранша — просмотреть Лейбница и Спинозу). Конфронтация направляется следующей идеей: Декарт = не *Weltlichkeit* духа, дух же отсылает к богу, который находится по ту сторону мышления — Это оставляет открытой проблему сообщения между субстанциями (оппортанизм, гармония, параллелизм) — Мои описания, моя реабилитация воспринимаемого мира со всеми следствиями для

«субъективности» и, в особенности, мое описание телесности и «вертикального» бытия — все это должно привести к коммуникации дух-тело, дух-дух, к *Weltlichkeit*, которая не является просто преобразованной *Weltlichkeit* Природы, как в случае Лейбница, где малые восприятия и Бог как *géométal* снова учреждают на стороне духа непрерывность, симметричную непрерывности Природы. Эта непрерывность, больше не существующая в Природе, тем более не существует и на стороне духа. И тем не менее имеется *Weltlichkeit* духа, который не является островным. Гуссерль показывает, что дух есть среда, в которой имеется *deitstave на расстоянии* (память) (текст, вышедший в *Cahiers Internationaux de Sociologie*)^{*} Постулат Лейбница о проекции Природы в монады (точечное соответствие) является типичным постулатом «визуальной картины», отсутствием осознания «дикого», или воспринимаемого, мира.

*«Неразрушимое» прошлое
и интенциональная аналитика, — и онтология*

Апрель 1960

Фрейдовское представление о бессознательном и прошлым как «неразрушимых», как «вневременных» = исключение общей идеи времени как «серии *von Erlebnissen*» — Имеется архитектурное прошлое. Ср. у Пруста: *истинный* боярышник — это боярышник из прошлого — Воссоздать эту жизнь без *Erlebnisse*, без внутреннего, — которую Пиаже называет, пусть и неудачно, эгоцентризмом, — которая в действительности есть «монументальная» жизнь, *Stiftung*, инициация.

Это «прошлое» принадлежит мифическому времени, времени до времени, предыдущей жизни, «более далекой, чем Индия и Китай» —

Что с этой точки зрения дает *интенциональный анализ*? Он учит нас: всякое *sinnngemässe* прошлое было настоящим, то есть сго бытие прошлым имеет в качестве своей основы настоящее — Конечно же, [в отношении?] его также верно и то, что оно — *все еще настоящее*. Однако же именно здесь имеется нечто, что не

* *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XXVII, июль—декабрь 1959, Paris, P. U. F., 1960, L'Esprit collectif, неопубликованный манускрипт Гуссерля, пер. R. Toulemond, p. 128. [Опубликован как *Gemeinschaft II in: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Husserl. XIV, S. 202. — Прим. перев.*]

может быть схвачено интенциональной аналитикой, так как она не может подняться (Гуссерль) до этой «одновременности», которая является мета-интенциональной (ср. статью Финка о *Nachlass*¹⁵). Интенциональная аналитика подразумевает место абсолютного созерцания, из которого возникает интенциональное разъяснение и которое может охватить настоящее, прошлое и даже открытость по направлению к будущему — Это порядок «сознания» значений, и в этом порядке нет «одновременности» прошлого—настоящего, а имеется очевидность их расхождения — И напротив, *Ablaufphänomen*, который Гуссерль описывает и тематизирует, содержит в себе самом нечто совершенно иное: он содержит «одновременность», *perexod, nunc stans*¹⁶, прустовскую телесность как хранилище прошлого, погружение в трансцендентное бытие, которое не сводится к «перспективам» «сознания» — он содержит интенциональную отсылку, которая является не просто отсылкой прошлого к фактическому, эмпирическому настоящему, но также и наоборот — отсылкой фактического настоящего к настоящему измерения или к *Welt*, или бытию, в котором прошлое «одновременно» с настоящим в узком смысле. Эта *обратимая* интенциональная отсылка маркирует границу интенциональной аналитики: ту точку, где она становится философией трансцендентности. Мы встречаемся с этим *ineinander* всякий раз, когда интенциональное отсылание перестает быть отсыланием одного *Sinngebung* к другому, *motivierendem* его *Sinngebung*, и превращается в отсылание от одной «нозмы» к другой. И действительно, здесь прошлое примыкает к настоящему, а не *сознание* прошлого — к *сознанию* настоящего: «вертикальное» прошлое содержит в себе самом требование быть воспринятым, притом что сознание бытия воспринятым ни в коем случае не несет на себе сознание прошлого. Прошлое не является больше «модификацией» или модальностью *des Bewusstseins von...* Напротив, именно *Bewusstsein von*, бытие воспринятым, оказывается несомым прошлым как массивным бытием. Я воспринял его, *поскольку оно было*. Всякий гуссерлевский анализ блокируется рамками *актов*, которые ему навязываются *ф сознания*. Необходимо снова рассмотреть и развернуть *действующую*, или

* E. Fink, Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit, in: Edmund Husserl 1859–1959. *Phänomenologica*, 4, Den Haag, 1960.

** Под словом прошлое автор написал в скобках: подчиненное.

латентную, интенциональность, которая является внутренне присущей бытию. Это больше не совместимо с «феноменологией», то есть с онтологией, которая принуждает все, что не есть ничто, *представлять* себя сознанию через *Abschaltungen* и в качестве чего-то производного от исходного дарения, которое является *актом*, то есть *Erlebnis* среди других переживаний (ср. критику Гуссерля Финком в ранней статье феноменологического коллоквиума¹). Начинать рассмотрение нужно не с сознания и с его *Ablaufsphänomen* с его различными интенциональными нитями, а с вихря, схематизирующего этот *Ablaufsphänomen*, с опространствливающего-временящего вихря (который есть плоть, а не сознание с поэмой перед собой).

Телепатия — Бытие для другого — Телесность

Апрель 1960

Видимые органы (Портман)² — Мое тело как видимый орган — То есть воспринимать часть моего тела означает также воспринимать ее как *видимую*, то есть как *для другого*. И, конечно же, она принимает эту черту, так как ее действительно кто-то рассматривает — Но этот *факт* актуального присутствия другого был бы невозможен, если бы находящаяся под вопросом часть тела предварительно уже не была *видимой*, если бы вокруг каждой части тела не располагался ореол *видимости* — Однако же это неактуально увиденное видимое не является *воображаемым* Сартра: актуальным присутствием для отсутствующего или самого отсутствующего. Оно является актуальным присутствием неминуемо предстоящего, латентного или сокрыто-

¹ E. Fink, L'analyse intentionnelle, in: Problèmes actuels de la Phénoménologie, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

² A. Portmann, Animal forms and patterns. A study of the appearance of animals. Londres, Faber and Faber 1952. Мерло-Понти переносит некоторые замечания Портмана о животном организме на человеческое тело. Ср., к примеру, р. 113: окраски тела некоторых животных «должна быть оценена как специальный орган отношения, находящийся в связи с созерцающим глазом и центральной нервной системой этого животного. Глаз и то, что им должно быть увидено, образуют вместе функциональное единство, правила согласования которого столь же строгие, что и правила, имеющие место между пищей и пищеварительными органами».

го — Ср. Башляра, говорящего, что всякий смысл обладает своим воображаемым.

Именно эта видимость моего тела (для меня, — но также и универсальная, и как предел для другого) способствует возникновению того, что называется телепатией. Достаточно даже самого незначительного свидетельства поведения другого для того, чтобы активировать эту опасность видимости. Например, женщина чувствует, что ее тело желают и рассматривают, на основе никак не воспринимаемых знаков, даже не взглянув на того, кто ее рассматривает. «Телепатия» объясняется здесь тем, что она опережает фактическое восприятие меня другим (эротомания) — Ср. *Psychoanalysis and the occult** — Чувствуют себя рассматриваемыми (пылающий затылок) не потому, что нечто переходит с взгляда на наше тело и начинает пылать в рассматриваемом месте, но потому, что чувствовать свое тело означает также чувствовать его внешнюю сторону, существующую для другого. Здесь необходимо разобраться, в каком смысле чувствительность другого внутренне присуща моей собственной чувствительности: чувствовать свои собственные глаза означает чувствовать, что им грозит быть увиденными — Но корреляция не всегда такова — от видящего к видимому или — от говорения к слушанию: мои руки, мое лицо тоже относятся к видимому. Случай обратимости (видящий — видимый), (касающийся — испытывающий касание при рукопожатии) является исключительным и совершенным случаем, в котором имеется *квазирефлексия (Einfühlung), Ineinander*, более же общим случаем является приведение видимого для меня в соответствие с осязаемым для меня и этого видимого для меня — в соответствие с видимым для другого — (например, моя рука).

Ἐγώ и οὗτος¹³⁶

Апрель 1960

Я, в действительности, — это никто, аноним; необходимо, чтобы до всякой объективации, наименования было именно так, чтобы был возможен Действующий или тот, с кем все это происходит. Я, которое названо, названное Я — это объект. Исход-

* Georges Devereux, *Psychoanalysis and the Occult*, Intern. Univ. Press., I.N.C., New York, 1953.

ное Я, объективацией которого является названное Я, — это неизвестный, *которому* все дается для видения и мышления, к которому все изливается, перед которым... имеется нечто. В таком случае это негативность — конечно же, ни в ком не схватываемая, поскольку она есть *ничто*.

Но идет ли здесь речь о *том, кто мыслит*, рассуждает, говорит, аргументирует, страдает, наслаждается и т. д.? Очевидно, что нет, так как это *ничто* — Тот, кто мыслит, воспринимает и т. д. — это такая негативность в виде открытости миру благодаря телу — Необходимо понять рефлексивность исходя из тела, из отношения тела к себе и исходя из речи. Дуальность говорить—слушать сохраняется в сердце Я, его негативность является всего лишь *полостью* между говорением и слушанием, точкой, в которой возникает их эквивалентность — Дуальность негативное-тело или негативнос-язык *есть* субъект — тело, язык в качестве alter ego — «Между-нами» (Мишо) (Michaux) моего тела и мной — мое удвоение — которое не препятствует тому, что пассивное тело и активное тело срастаются в *Leistung* — *перекрывают друг друга*, становятся не-различимыми — И это так, хотя всякое исполненное *Leistung* (оживленная дискуссия и т. д.) всегда создает впечатление, что я «выхожу из себя» —

Видимое—Невидимое

Май 1960

Когда я говорю, что всякое видимое 1) предполагает фон, который не является видимым в смысле фигуры и что 2) даже со всем тем фигуральным и фигуративным, которым он обладает, он не является объективным *качеством*, обозримым В-себе, но проскальзывает под взгляд или обшаривается им, рождаясь в тиши под взглядом (если он рождается прямо под взглядом, то исходя из горизонта; если он выходит на сцену сбоку, то «бесшумно» — в том же смысле, в каком Ницше говорит о великих идеях, которые рождаются *бесшумно*), — в таком случае, если под видимым понимают объективное *качество*, то оно в этом смысле является не видимым, но *unverborgen*.

Когда я говорю, что всякое видимое является невидимым, что восприятие является невосприятием, что сознание имеет «*punctum caecum*»¹³⁷ и что видеть всегда означает видеть больше, чем видно, то это не нужно понимать в смысле *противоречия* — Не следует

воображать себе, что я добавлю к видимому, вполне определенному как В-себе, не-видимое (которое было бы всего лишь объективным отсутствием) (то есть объективным присутствием *где то в другом месте, в другом месте* в себе) — Необходимо понять, что именно сама видимость содержит не-видимость — В той самой мере, в какой я вижу, я не знаю, что я вижу (близкому человеку нельзя дать определение), что означает, что здесь имеется не *ничто*, но соответствующая *Wesen* как *Wesen*, испытывающая молчаливое прикосновение луча мира — Воспринятый мир (как живопись) является целым путей моего тела, а не множеством пространственно-временных индивидов — Невидимое видимого. Это его принадлежность лучу мира — Имеется *Wesen* красного, которая не является *Wesen* зеленого; но это *Wesen*, которая принципиальным образом достижима только посредством зрения и с того момента, как только зрение дано, и с этого момента не нуждается больше в том, чтобы быть *мыслимой*: видеть — это та разновидность мышления, которая не нуждается в мышлении, чтобы обладать *Wesen* — Она *сутствует** в красном, как воспоминание олице — в его запахе** — Эта активная, происходящая из самого красного *Wesen* может быть понята, возможно, как артикуляция красного в сравнении с другими цветами или при освещении. Отсюда становится понятным, что красный в себе самом обладает возможностью становиться нейтральным (когда он является цветом освещения), целым измерений — Это становление нейтральным не является превращением красного в «другой цвет», это модификация красного, возможная благодаря его собственной длительности (попадание фигуры или линии в поле моего зрения имеет тенденцию стать размерным и привести в это поле признак искривления пространства) — На основе такого рода структурных модификаций качества, производимых как пространством (прозрачность, константы), так и другими качествами, необходимо понять, что *ощущаемый мир* является этой перцептивной логикой, а не скоплением пространственно-временных индивидов. И эта логика не является ни *продуктом* нашей психофизической конституции, ни продуктом нашей категориальной аппаратуры; она есть взятис образов *мира*, чей каркас разъясняют наши категории, наша организация (*constitution*), наша «субъективность» —

* См. сноска * на с. 280.

** Аллюзия на Хайдеггера, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, Tübingen 1953, S. 25–26. Ср. сноска * на с. 168.

То, что оно не видит, оно не видит принципиальным образом, потому что является сознанием. То, что оно не видит, — это то, что в нем подготавливает видение всего остального (как сетчатка является слепой в той точке, из которой распространяются нервные волокна, позволяющие видеть). То, что оно не видит, — это как раз то, что позволяет ему видеть, это его присоединение к бытию, его телесность, экзистенциалы, делающие мир видимым, это плоть, в которой возникает объект. Сознание неизбежным образом оказывается мистифицированным, перевернутым и косвенным, таким, которое принципиальным образом видит вещи с другого конца, принципиальным образом не признает бытие и предпочитает ему объект, то есть такое бытие, с которым оно порвало и которое оно полагает по ту сторону этого отрицания, отрицая само отрицание — Оно в себе игнорирует не-сокрытость бытия, *Unverborgenheit*, непосредственное настоящее, которое является не чем-то позитивным, но бытием далее

Плоть мира — Плоть тела — Бытие

Май 1960

Плоть мира, описанная (в связи со временем, с пространством, движением) как отделение, целое измерений, продолжение (continuation), латентность, захват — Затем снова изучить эти феномены—вопросы: они возвращают нас к *Einfühlung* воспринимающе-воспринятого, так как говорят о том, что мы уже находимся в бытии, таким образом описанном, что мы происходим из него, что между ним и нами имеется *Einfühlung*.

Это значит, что мое тело создано из той же плоти, что и мир (это воспринятое) и что, кроме того, эта плоть моего тела задевает миром, который ее отражает, мир захватывает плоть, а плоть — мир (ощутимое одновременно переполнено субъективностью и материальностью), они находятся в отношении трансгрессии или захвата — Это также означает, что мое тело является не всего лишь чем-то воспринятым среди прочего воспринятого, а масштабом всего, *Nullpunkt* всех измерений мира. К примеру, оно не является чем-то движущимся или приводящим в движение среди всего прочего движущегося и приводящего в движение, я не осознаю его движение в качестве отдале-

ния по отношению ко мне. оно *bewegt sich*, в то время как вещи *приводятся в движение*. Это разновидность «рефлексируемого» (*sich bewegen*), таким образом оно конституирует себя *в себе* — Одновременно с этим: оно касается *себя*, видит *себя*. И тем самым оно способно *касаться чего-то* или *видеть что-то*, то есть быть открытым вещам, с которых (Мальбранш) оно считывает свои модификации (так как у нас нет представления о душе, так как душа — это бытие, о котором нет представления, бытие, которое *есть мы* и которое мы не видим). Касание себя, видение себя, «познание через чувство» —

Касание себя, видение себя тела должны быть поняты по образу того, что мы сказали о видении и видимом, о касании и испытывающем прикосновении. То есть речь идет не об акте, а о бытии к... В соответствии с этим касаться *себя*, видеть *себя* означает не схватывать себя в качестве объекта, а быть открытым себе, предназначенным для себя (нарциссизм) — И тем более это не означает достижения *себя*, это, напротив, избегание *себя*, незнание *себя*, спорная самость как отклонение, *Unverborgenheit des Verborgenen* в качестве такого, которое не перестает быть сокрытым или латентным —

Ощущение, которое ощущается, видение, которое видится, является не мыслью о видении или ощущении, но видением, ощущением, немой попыткой немого смысла —

Квази-«рефлексивное» удвоение, рефлексивность тела, тот факт, что тело касается себя касающимся, видит себя видящим, не заключается в том, чтобы неожиданно прийти к связующей активности позади связанного и к новому расположению себя в этой конституирующей активности; восприятие себя (чувствование себя, словами Гегеля) или восприятие восприятия не превращает то, что оно схватывает, в объект и не совпадает с конституирующим источником восприятия: так как в действительности мне никогда не удастся целиком коснуться себя, осуществляющего касание, увидеть себя видящим, и мой опыт себя, осуществляющего касание, не выходит за пределы своего рода *неминуемо предстоящего*, он завершается в невидимом, только это невидимое является *его* невидимым, то есть оборотной стороной *его* зеркального восприятия, того конкретного видения моего тела, с которым я имею дело в зеркале. Восприятие себя — это все еще восприятие, то есть оно дает мне *Nicht-Urpräsenitierbares*

(не-видимое, мсня), но только через *Urpräsentierbares* (мое тактильное или визуальное явление), в качестве прозрачности (то есть как латентность) — Моя невидимость для меня не зависит от того, являюсь ли я духом, *позитивным* «сознанием», *позитивной* духовностью, экзистенцией как сознанием (то есть как чистым *явлением себя*), она зависит от того, что я являюсь тем, кто 1) имеет видимый мир, то есть размерное и участное (*participable*) тело, 2) то есть тело, видимое для него самого, и, наконец, 3) тело как актуальное присутствие при себе, являющееся отсутствием себя — Прогрессивное продвижение вопрошания к *центру* не является движением обусловленного по направлению к условию, обоснованного — к *Grund*: так называемое *Grund* — это *Abgrund*¹³⁸. Но бездна, открываемая таким образом, — это не *недостаток основания*, а внезапное появление *Hoheit*¹³⁹, которая приходит с высоты (ср. Хайдеггер, *Unterwegs zur Sprache*), то есть негативности, которая *приходит к миру*.

Плоть мира не объясняется с помощью плоти тела, как и последняя не объясняется с помощью негативности или самости, которая обитает в теле, — эти три феномена *одновременны* —

Плоть мира, в отличие от моей плоти, не является *ощущением себя* — Она ощущасма, но не ощущает — И тем не менее я называю ее плотью (например, рельеф, глубина, «жизнь» в опытах Мишюга¹⁴⁰), чтобы тем самым сказать, что она *несет в своем зародыше* возможности, *Weltmöglichkeit* (возможные миры — варианты этого мира тут, мир по эту сторону единственного и множественного числа), что она, таким образом, абсолютно не является объектом, что способ бытия *der blossen Sache* является всего лишь ее частичным и вторичным выражением. Это не гиллозоизм: напротив, гиллозоизм — это концептуализация — Ошибочная тематизация нашего опыта плотского актуального присутствия внутри порядка объяснимого сущего — Именно благодаря плоти мира в конце концов становится понятным собственное тело — Плоть мира — это увиденное бытие, то есть бытие *в высшей степени percipi*, и именно благодаря ему становится воз-

* *Unterwegs zur Sprache*, Tübingen 1959, S. 13. — «Язык есть: язык. Язык говорит. Если мы позволим себе упасть в ту пропасть, которую называет это предложение, то мы не окажемся опрокинутыми в пустоту. Мы будем падать в высоту. Чья верховная власть открывает глубину».

¹⁴⁰ Ср. сноска ¹³⁸ на с. 254.

можно понять *percipere*: это воспринятое, которое называется «мое тело» и которое примыкает ко всему остальному воспринимаемому, то есть которое относится к самому себе как к воспринимаемому самим собой и, таким образом, как к воспринимающему, — все это, в конце концов, возможно и значимо только потому, что *имеется* бытие, но не бытие в себе, тождественное себе, погруженное в темноту, но бытие, которое содержит и свое отрицание, свое *percipi* — ср. Бергсона, говорящего, что мы уже наделили себя сознанием благодаря утверждению «образов» и мы не должны выводить его впервые на уровне «осознающих» живых существ, сознание — это, *по меньшей мере*, но не более чем универсум образов, концентрация или абстракция этого универсума — Не имеет никакого смысла осуществлять таким образом сознание до сознания. И именно поэтому мы утверждаем, что в начале имеется не рассеянное «сознание» «образов» (рассеянное сознание, которое есть ничто, так как Бергсон объясняет, что сознание имеется только благодаря «темной комнате» центров неопределенности и тел), а бытие.

Метафизика — Бесконечное
Мир — Offenheit

Май 1960

Мир и Бытие:

Их отношение — это отношение между видимым и невидимым (латентность), невидимое — это не другое видимое («возможное» в логическом смысле), не просто *отсутствующее* позитивное.

Оно является принципиально *Verborgenheit*, то есть невидимым *видимого*, *Offenheit der Umwelt*, а не *Unendlichkeit* — *Unendlichkeit* находится в глубине (бытия) *В-себе* и есть *объект* — Бесконечность бытия, в отношении которого может возникать воп-

- Дословно Бергсон пишет, что «живые существа создают в универсуме «центры неопределенности»... и чуть дальше он уточняет: «...при рассмотрении какого-то места в универсуме можно сказать, что действие всей материи целиком осуществляется без сопротивления и потери и что вся фотография будет засвеченной: ей недостает черного экрана, на котором могла бы проступить картинка. Наши «зоны неопределенности» играют в каком-то смысле роль такого фильтра». Память и материя, *Paris, 1913*, p. 24, 26–27.

рос, — это *действующая*, воинствующая конечность: открытость *der Umwelt* — Я против конечности в эмпирическом смысле, против фактического существования, которое *имеет границы*, вот почему я за метафизику. Но последние так же мало принадлежат бесконечности, как и фактической конечности.

Философия осязаемого как литература

Май 1960

Научная психология полагает, что о качестве как феномене нечего сказать и что феноменология «в конце концов, невозможна» (Брессон)* (и тем не менее о чем же мы, даже в случае научной психологии, говорим, как не о феноменах? *Факты* там только и предназначены для того, чтобы разбудить дремлющие феномены) — Истина состоит в том, что *качество* является себя непрозрачным, невыразимым, точно так же как жизнь никак не вдохновляет человека, если он не является писателем. Осязаемое же, напротив, как и жизнь, — это сокровищница, всегда полная вещей, которые нужно выразить для того, кто является философом (то есть писателем). И как всякий находит истинным и снова открывает в самом себе то, что говорит писатель о жизни и чувствах, точно так же и феноменологи оказываются понятиями и использованными теми, кто говорит, что феноменология невозможна. По существу все обстоит так, что осязаемое не дает ничего из того, что можно было бы сказать, не будучи философом или писателем, но это объясняется не тем, что оно является невыразимым в себе, но тем, что мы не знаем, как это *сказать*. Проблемы «ретроспективной реальности» истинного — Она объясняется тем, что мир, бытие — это полиморфизм, тайна и ни в коем случае не слой сущего, не имеющего глубины, или сущего в себе.

* *François Bresson, Perception et indices perceptifs, в: Bruner, Bresson, Morf et Piaget, Logique et Perception, Et. Epistem. genet., IV. Bibl. Scient. Intern., Paris, PUF, 1958, p. 156. — «Феноменологическое описание, в конце концов, не может быть реализовано, а внутренний опыт — невыразим. По той же самой причине он отказывается быть предметом какого-либо обсуждения и какой-либо науки, и достаточно лишь допустить существование такого опыта, отныне к нему не обращаясь».*

Распространить критику визуальной картины на критику *der «Vorstellung»* —

Поскольку критика визуальной картины не является только критикой реализма или идеализма (синописис) — По существу, это критика смысла бытия, который был придан *вещи и миру* первым и вторым.

А именно, смысл бытия *B-sebe* — (В-себе, не привязанного к тому, что только и придает ему смысл: к *дистанции*, отклонению, трансцендентности, шлоти).

Если же это критика «видимой картины», то она распространяется и на критику *der Vorstellung*: поскольку если *Vorstellung* является нашим отношением к миру, то «представленный» мир имеет бытийный смысл В-себе. Так, например, другой представляет себе мир, то есть для него имеется внутренний объект, который *не находится* нигде, который является *идеальностью*, наряду с которой существует еще и сам мир.

То, что я хочу сделать, это воссоздать мир в качестве бытийного смысла, абсолютно отличного от «представленного», а именно: в качестве вертикального бытия, не исчерпываемого ни одним из «представлений» и «достижимого» для каждого из них, в качестве дикого бытия.

Это относится не только к восприятию, но и к Универсуму предикативных истин и значений. Но и здесь (дикое) значение должно рассматриваться как абсолютно отличное от В-себе и от «чистого сознания» — (предикативно-культурная) истина как таковой Индивид (предшествующий единичному и множественному), в котором *пересекаются* акты означивания и стружкой которого они являются.

Разведение двух планов (природного и культурного) является, впрочем, абстракцией: в нас все является культурным (наш *Lebenswelt* является «субъективным») (наше восприятие является культурно-историчным) и все в нас является природным (само культурное опирается на полиморфизм дикого бытия).

Смысл бытия, который необходимо разоблачить: необходимо показать, что онтическое, «*Erlebnisse*», «ощущения», «суждения» — (объекты, «представленное» — короче говоря, все идеализации Души и Природы), весь хлам этих мнимых *позитивных*

психических «реальностей» (содержащих лакуны, «островных», без собственной *Weltlichkeit*) в действительности является абстрактно прорезанным в онтологической ткани, в «теле духа» —

Бытие — это «место», в которое вписывают себя «модусы сознания» в качестве способов структурирования бытия (способ мыслить себя в обществе внутренне присущ его социальной структуре) и в котором способы структурирования бытия являются модусами сознания. Объединение В-себе-Для-себя происходит не в абсолютном сознании, а в скупенном бытии. Восприятие мира совершается в мире, переживание истины — в бытии.

Сартр и классическая онтология Историческая тотализация, всегда предполагаемая Сартром, — это отражение его «ничто», — так как ничто, чтобы «быть в мире», должно опираться на «все».

Касаться—касаться себя

Видеть—видеть себя

Тело, плоть как Самость (Soi)

Май 1960

Касаться и касаться себя (касаться себя = прикасаясь—испытывать прикосновение). Они не совпадают в теле: прикасающийся никогда не является в точности тем, кто испытывает прикосновение. Это не значит, что они совпадают «в духе» или на уровне «сознания». Необходимо еще что-то иное, нежели тело, для того чтобы осуществилось соединение: оно возникает в том, *чего нельзя коснуться*. То, к чему я никогда не прикаснусь, принадлежит другому. Но то, чего я никогда не смогу коснуться, того не может коснуться и он; это значит, что самость здесь не обладает преимуществом по отношению к другому и что не *сознание* является тем, чего нельзя коснуться — «Сознание» было бы чем-то позитивным, и в связи с ним снова возникла бы и возникает двойственность рефлексии и рефлексии-мо-го в качестве двойственности прикасающегося и испытывающего прикосновение. То, чего нельзя коснуться, — это не то, чего можно коснуться, но что является фактически недостижимым, — бессознательное не является фактически недостижимым представлением. Негативное здесь не является *позитивным, находящимся где-то в другом месте* (трансцендентным) — Это подлинное негативное, то есть *Unverborgenheit der Verborgenheit, Urpräsen-*

tation des Nichturpräsentierbaren, иначе говоря, исходная форма другого места, *Selbst*, которая является другим (*Autre*). Полностью — В таком случае бессмысленно говорить, что сочленение прикасающийся—испытывающий прикосновение осуществляется мышлением или сознанием: мышление или сознание — это *Offenheit* телесности к... миру или бытию.

То, чего нельзя коснуться (а также невидимое*: так как тот же самый анализ может иметь силу и для видения: тому, что я вижу себя, противодействует именно невидимое, сначала фактическое (мои невидимые для меня глаза), но за этим невидимым (лакуна которого заполняется другим и моей общностью) находится невидимое по праву: я не могу видеть себя в движении, не могу быть свидетелем своего движения. Однако же это невидимое по праву в действительности означает то, что *Wahrnehmen* и *Sich-bewegen* являются синонимами: на том основании, что *Wahrnehmen* никогда не догоняет *Sich-bewegen*, которое оно хочет схватить: оно является его другим. Но именно эта неудача, это невидимое свидетельствует о том, что *Wahrnehmen* есть *Sich-bewegen*, что здесь имеет место удача в неудаче. *Wahrnehmen* не удастся схватить *Sich-bewegen* (и я для себя являюсь нулевой точкой самого движения в движении, и не отдаляюсь от себя) именно потому, что они являются гомогенными и эта неудача выступает испытанием этой гомогенности: *Wahrnehmen* и *Sich-bewegen* показываются друг из друга. Разновидность рефлексии посредством экстаза, они образуют один и тот же пучок.

Касаться означает касаться себя. Понять это нужно так: вещи являются продолжением моего тела, а мое тело является продолжением мира, с помощью тела мир окружает меня — Если я не могу касаться своего движения, то потому, что это движение целиком и полностью вплетено в мои контакты с собой — Необходимо понять касание себя и касание как оборотные стороны друг друга — Негативность, присущая касанию (и которую я не должен недооценивать, так как именно она способствует тому, что тело не является эмпирическим фактом и имеет онтологическое значение), то, чего нельзя коснуться, само касание, невидимое видения, бессознательное сознания (его центральный принцип *caecitas*, эта слепота, которая делает его сознанием, то

* Открытая скобка здесь не закрыта: именно о невидимом будет идти речь в этом абзаце.

есть косвенным и *перевернутым* схватыванием всех вещей), *другая*, или *оборотная, сторона* (или другое целое измерений) ощущаемого бытия, нельзя сказать, что оно находится *там*, хотя, конечно же, имеются места, в которых его *нет* — Оно находится там в форме актуального присутствия посредством его вложения в другое целое измерений, в форме актуального присутствия «двойного фона» — плоть, *Leib*¹⁴⁰ — это не сумма *касаний себя* («тактильных ощущений») и тем более не сумма тактильных ощущений + «кинестезы»; это «я могу» — Телесная схема не была бы *схемой*, если бы не обладала этим контактом *себя с собой* (который скорее является *не-различием*) (общее предьявление для... X).

Плоть мира («качество») — это нераздельность этого ощущаемого бытия, которым я являюсь, и всего остального, ощущающего себя во мне, нераздельность удовольствия—реальности —

Плоть — это *зеркальный феномен*, а зеркало — это расширение моего отношения к моему телу. Зеркало = осуществление *eines Bildes* вещи, и отношение я—моя тень = осуществление *eines Wesens* (глагольное): извлечение сущности вещи, пленки бытия или его «явления» — Касаться себя, видеть себя означает добиваться от себя такого зеркального экстракта. То есть расщепление явления и бытия — расщепление, которое уже имеет место при прикосновении (двойственность прикасающегося и испытывающего прикосновение) и которое вместе с зеркалом (Нарцисс) является всего лишь более глубоким примыканием к Себе. Эта визуальная *проекция* мира в меня должна пониматься не как внутри-объективное отношение «вещь—мое тело». Но как отношение тень—тело, как общность *des Wesens* (глагольное) и, наконец, как феномен «сходства», трансцендентности.

Расхождение видение—касание (не *накладывающиеся друг на друга*, один из этих универсумов не достигает своей цели в другом) необходимо понять как более поразительный случай недостижения цели, имеющий место внутри всякого смысла и превращающий его в «eine Art der Reflexion».

Это расхождение, скажут, всего-навсего факт нашей *организации*, сосуществование таких-то рецепторов с такими-то пороговыми величинами и т. д.

Я и не утверждаю противоположного. Я только говорю, что эти *факты* не обладают *объяснительной силой*. Они только иным образом выражают онтологический рельеф, который не могут вычеркнуть, включая его в единственный план физической при-

чинности, так как не существует физического объяснения ни конституирования «единичных точек», каковыми являются наши тела (ср. Ф. Мейс), ни, в таком случае, нашей эстеziологии —

Феноменология здесь выступает признанием того, что теоретически *завершенный*, полный мир физического объяснения не является таковым и что, в таком случае, необходимо рассматривать целое нашего опыта ощущаемого бытия и людей в качестве последнего необъяснимого {целого}, и *следовательно, в качестве мира, понятого благодаря ему самому*. Мир, понятый благодаря ему самому: то есть необходимо перевести в *перцептивную логику* то, с чем наука и позитивная психология обращаются как с фрагментами *absque praemissis*¹⁴¹ {бытия} В-себе.

{ касаться—касаться себя
(вещи)
собственное тело)
видеть—видеть себя
слышать—*слышать себя* (радио)
понимать—говорить
слышать—петь

{ Единство благодаря *прожилкам*
до-объективное —

Касание = движение, которое касается
и движение, которое испытывает прикосновение

Чтобы разъяснить *Wahrnehmen* и *Sich-bewegen*, показать, что любое *Wahrnehmen* *воспринимает* только при условии, что оно является *Самостью движения*.

Собственное движение, свидетельство *вещи-субъекта*: движение как будто вещей, но такое, которое *совершаю я* —

Начать отсюда, чтобы понять язык как фундамент «Я мыслю»: он является для «Я мыслю» тем же, чем движение — для восприятия. Показать, что движение является *плотским* — Именно внутри плоти имеется отношение между движением с его «самостью» (самость движения, как она описана Мишоттом) и между *Wahrnehmen*.

Невидимое — это

1) то, что не является актуально видимым, но могло бы быть таковым (скрытые или неактуальные аспекты вещи, — скрытые вещи, расположенные «где-то в другом месте» — «Здесь» и «в другом месте»);

2) то, что имеет отношение с видимым, но, тем не менее, не может быть увидено в качестве вещи (экзистенциалы видимого, его измерения, его не-фигуративный каркас);

3) то, что существует только тактильно или кинестетически и т. д.;

4) лектá¹⁴², Cogito.

Эти четыре «пласта» я не объединяю *логически* в категорию *не-видимого* —

Это невозможно с самого начала на том простом основании, что *видимое* не является *объективно позитивным*, а *невидимое* не может быть отрицанием в логическом смысле —

Речь идет об отрицании—референции (нулевая точка отсчета...) или об отклонении.

Это отрицание—референция одинаково присуще всему *невидимому*, поскольку видимое было определено как целое измерений бытия, то есть как универсальное, и поскольку, в таком случае, все, что не является его *частью*, с необходимостью *охвачено им* и является всего лишь модальностью той же трансцендентности.

.

Видимое невидимое

Май 1960

Ощущаемое, видимое должно давать мне возможность сказать, что такое ничто —

Ничто является не более (и не менее) чем невидимым.

Начать с анализа тотальной философской ошибки, которая состоит в вере в то, что видимое — это *объективное* актуальное присутствие (или идея этого присутствия) (визуальная картина).

Это приводит к идее *качества* как {бытия} В-себе.

Показать, что *качество* всегда является определенным типом *латентности*.

Сартр утверждал, что образ Пьера, находящегося в Африке, является всего лишь «способом переживания» самого бытия Пьера, его видимого бытия, единственного, которое имеется —

В действительности, это нечто иное, нежели свободный образ: это разновидность восприятия, телевосприятие —

Необходимо определить ощущаемое, видимое не как то, с чем у меня есть фактическая связь благодаря действительному видению, — но и как то, телевосприятием чего я впоследствии смогу обладать — Так как увиденная вещь — это *Urstiftung* таких «образов» —

Как и *Zeitpunkt*, *Raumpunkt* является единственным на все случаи *Stiftung* тут-бытия.

История, трансцендентальная геология, | Философия
Историческое время, историческое пространство.

1 июня 1960

Противопоставить философии истории. например сартровской (которая, в конце концов, является философией «индивидуальной практики» — и в которой история является встречей этой практики с инерцией «обработанной материи», аутентичной современности с тем, что ее *замораживает*), вне всякого сомнения, не философию географии (столь же бесполезным было бы принимать за ось встречу индивидуальной практики с пространственным В-себе как ее встречу с инертным, как и «отношения между личностями», опосредованные пространством, в качестве отношений между личностями, опосредованными временем), — а философию структуры, которая в действительности куда лучше оформляется в контакте с географией, чем в контакте с историей. Поскольку история слишком непосредственно связана с индивидуальной практикой и с тем, что ей самой внутренне присуще, она настолько сильно скрывает свою толщину и свою плотность, что оказывается непросто вновь ввести в нее всю философию личности. География же, напротив, — или скорее: Земля как *Ur-Arche* выявляет плотскую *Urhistorie* (Гуссерль — *Umsturz...*). В дей-

* *Umsturz der Kopernikanischen Lehre: die Erde als Ur-Arche bewegt sich nicht. [Ниспровержение коперниканского учения: Земля как Ковчег не движется. Опубликовано под названием: Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur, in: Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl, ed. M. Farber, Cambridge, Mass., 1940, S. 307–325. — Прим. пер.]*

ствительности речь идет о том, чтобы схватить — не «историческое» и не «географическое» — *lexis*¹⁴² истории и трансцендентальной геологии, — то самое время, которое есть пространство, то же самое пространство, которое и есть время, которое я собираюсь снова обнаружить с помощью анализа видимого и плоти, — выступающее одновременным *Urstiftung* времени и пространства, благодаря которому имеется исторический ландшафт и квазигеографическое вписывание истории. Фундаментальная проблема: седиментация и реактивация.

Плоть — Дух

Июнь 1960

Определить дух как другую сторону тела — У нас нет идеи духа, который не был бы удвоен телом и не основывался на этой почве —

«Другая сторона» означает, что тело, поскольку у него есть эта другая сторона, не описывается в объективных понятиях, в понятиях (бытия) В-себе, — что эта другая сторона есть, действительно, другая сторона *тела*, *переступающая* его (*Überschreiten*), захватывающая его и скрытая в нем, — и в то же самое время нуждающаяся в нем, завершающаяся в нем, *укорененная* в нем. Имеется тело духа и дух тела и хиазма между ними. Другая сторона должна пониматься не с помощью объективного мышления в смысле другой проекции той же системы координат (*géométral*), но как *Überstieg* тела в направлении глубины, как целое измерений, которое не относится к протяжению, и как трансцендирование негитивного по направлению к осязаемому.

Существенным для такой философии выступает понятие плоти, которая является не объективным телом и тем более — не телом, мыслимым душой (Декарт) в качестве ее (собственности), но осязаемым в двойном смысле того, что осязают, и того, что осязает. Осязаемое = осязаемая вещь, осязаемый мир = коррелят моего активного тела, то, что ему «отвечает» — Осязающее = я не могу полагать ничего из осязаемого, не полагая его оторванным от моей плоти, изъятым из моей плоти, а сама моя плоть является одним из этого осязаемого, в которое вписывается все прочее осязаемое, осязаемой осью, в которой принимает участие все остальное осязаемое, ключевым осязаемым, размерным осязаемым. Мое тело в высшей степени является тем,

чем является всякая вещь: *размерным этим*. Это универсальная вещь — Но в то время как вещи становятся размерными, только будучи принятыми в *поле*, мое тело является самым полем, то есть осязаемым, которое является размерным *из самого себя*, универсальным масштабом — Отношение моего тела как осязаемого к моему телу как осязающему (это тело, которого я касаюсь, это тело, которое осуществляет касание) = погружение бытия-испытывающего-прикосновение в прикасающееся бытие и прикасающегося бытия в бытие-испытывающее-прикосновение — Осязаемость, ее *SICH-bewegen* и ее *SICH-wahrnehmen*, ее прихождение к *себе* — Самость, обладающая окружением, являющаяся оборотной стороной этого окружения. В случае более пристального анализа было бы видно, что существенным является *рефлексируемое в движении*, когда осуществляющему прикосновение, всегда уже *готовому* схватить себя в качестве осязаемого, это схватывание не удается и завершается только в *имеется* — Импликация *Wahrnehmen-Sich-bewegen* является импликацией мышление-язык — Плоть является целым циклом, а не только тем, что присуще какому-то индивидуальному пространственно-временному этому. Впрочем, индивидуальное пространственно-временное это является *Unselbständiges*: имеются только излучения (вербальных) сущностей и нет никаких пространственно-временных нераздельностей. Сама осязаемая вещь несомна трансцендентностью.

Показать, что философия как вопрошание (то есть как расположение вокруг этого и мира, который *есть тут*, полости, организация постановки вопроса, в которых это и мир должны *сами* сказать о том, что они такое, — то есть не как поиск языкового инварианта, лексической сущности, но как поиск инварианта молчания, структуры) может заключаться только в том, чтобы показать, как мир артикулирует себя исходя из нулевой точки бытия, которая не есть ничто, то есть, чтобы расположиться на краю бытия: не в {бытии} Для-себя и не в {бытии} В-себе, но в их сочленении, там, где пересекаются многочисленные *входы* мира.

Видящий—видимое

Ноябрь 1960

В каком именно смысле видимое? — Та часть меня, которую я вижу, никогда не является в точности самым видящим, во вся-

ком случае видящим этого момента — Но она относится к видимому (принадлежит ему), нанесена пунктиром на продолжение знаков видимого тела (видимое для другого) — Но действительно ли она как видящий является видимой для другого? — Не в том в смысле, что она всегда находится *чуть-чуть позади* того, что видит другой. — По правде говоря, не позади, не впереди, — не там, *куда* смотрит другой.

Видящий, которым я являюсь, находится всегда именно *чуть дальше*, чем то место, куда я смотрю или куда смотрит другой — *Опираясь* на видимое — как птица, целясь за видимое, но не в нем. И, однако, быть с ним в отношении хиазмы —

То же самое прикасающееся—испытывающее прикосновение. Эта структура существует в одном единственном органе — Плоть моих пальцев = каждый из них является феноменальным и объективным пальцем, по ту и по эту сторону пальца внутри {отношения} обратимости, хиазмы, спаренные активность и пассивность. Одно захватывает другое, они находятся в отношении реального противопоставления (Кант) — Локальная *Самость* пальца: его пространство является осязающе-осязаемым. —

Нет совпадения видящего и видимого. Но каждый берет взаимно у другого, заимствует или захватывает себя у другого, пересекается с другим, находится с ним в {отношении} хиазмы. В каком смысле эти многочисленные хиазмы образуют одну единственную: не в смысле синтеза, изначально синтетического единства, но всегда в смысле *Übertragung*, захвата и, таким образом, излучения бытия —

Вещи касаются меня, как я касаюсь их и себя: плоть мира — отличная от моей плоти: двойное вписывание вовне и внутрь. Внутри (*le dedans*) принимает без плоти: не-*{как}* «психическое состояние», а внутри-телесно, *{как}* оборотная сторона того, что снаружи, которое мое тело показывает вещам.

В каком смысле видящий и видимое суть *одно и то же*: одно и то же не в смысле идеальности, не в смысле реального тождества. Одно и то же в структурном смысле: один и тот же каркас, одно и то же *Gestaltliche*, одно и то же в смысле открытия другого измерения «того же самого» бытия.

Предварительное единство я—мир, мир и его части, части моего тела, единство до отщепления, до многочисленных измерений, — и то же самое единство времени — Не архитектоника ноэм-ноэз, одно, опирающееся на другое, одно, релятивизиру-

юшее другое, которым не удастся слиться в единство; но в начале имеется их глубинная связь благодаря *не-различию* — Все это *выделяется* на: осязаемом, видимом. Осязаемое (даже внешнее) содержит все это в себе (это то, что определяет мнимый синопсис, перцептивный синтез) —

Видящий—видимое = проекция—интроскопия Необходимо, чтобы и тот и другой были получены путем абстрагирования из одного единственного материала.

Видящий—видимое (для меня, для других) вначале является, впрочем, не чем-то психическим, как и не поведением видения, а перспективой, *или, лучше*: самим миром с определенной последовательной деформацией — Хиазма как истина предустановленной гармонии — Гораздо более точная, чем истина: так как последняя находится между локально индивидуализированными фактами, хиазма же связывает в качестве оборотной и лицевой стороны целостности, заранее объединенные на пути дифференциации.

Отсюда мир в целом, который не является ни *одним*, ни *двумя* в объективном смысле — который является до-индивидуальным, общностью

Язык и хиазма

.

Мечта

Воображаемое

Ноябрь 1960

Мечта. Другая сцена мечты —

Непонятна в ф, которая *добавляет* воображаемое к реальному, — так как в таком случае еще нужно понять, как они оба могут принадлежать одному и тому же сознанию —

Понять мечту исходя из тела: как бытие к миру без тела, без «наблюдения», или, скорее, как с воображаемым телом без веса. Понять воображаемое с помощью воображаемого тела — И в таком случае не как *ничтожение*, *имеющее значение* для наблюдения, но как истинное *Stiftung* бытия, специальными вариантами которого выступают наблюдение и артикулированное тело.

— Что в мечте остается от *хиазмы*?

Мечта есть *внутри* в том смысле, в каком внутренний двойник есть *внутри* внешне осязаемого, она находится на стороне

опициемого, повсюду, где нет мира — это та «сцена», тот «театр», о котором говорит Фрейд, это место нашей онейрической¹⁴⁴ веры, — а не «сознание» и его воображающее безумие.

«Субъект» мечты (и ужаса, и всей жизни) — это *некто* (*он*), то есть тело как *ограда* —

Ограда, из-за которой мы выходим, так как тело является *видимым*, «разновидностью рефлексии».

Хиазма — Обратимость

16 ноября 1960

Необходимо, чтобы речь у ребенка начиналась с молчания, чтобы проникала в него через молчание и в качестве молчания (то есть в качестве просто воспринимаемой вещи — различие между *sinnvollen* словом и воспринятым словом) — Молчание = отсутствие надлежащего слова. Именно это плодородное негативное учреждается плотью, ее вскрыванием — негативное, ничто является удвоенным, двумя листками тела, внутри и вне, сочлененными друг с другом — Ничто является скорее различием тождественных —

Обратимость: палец перчатки, который выворачивается, — Нет необходимости в зрелище, которое имеет *две стороны*. Достаточно того, чтобы я с одной стороны видел оборотную сторону перчатки, которая примыкает к лицевой стороне, чтобы я *посредством* одной стороны касался другой (двойное «представление» некоторой точки или плоскости поля), это и есть хиазма: обратимость —

Единственно благодаря ей имеется переход от «Для-себя» к Для-другого — В действительности же в качестве позитивных, позитивных субъективностей, нет ни меня, ни другого. Это две пещеры, два открытия, две сцены, где что-то происходит, — и они оба принадлежат одному и тому же миру, сцене бытия.

Нет Для-себя и Для-другого. Они являются оборотными сторонами друг друга. Вот почему они воплощают друг друга: проекция-интроекция — Имеется эта линия, эта пограничная поверхность на некотором расстоянии передо мной, на которой происходит переворачивание Я—Другой/Другой—Я —

Дана только ось — кончик пальца перчатки есть ничто, — но такос ничто, которое можно вывернуть, и в котором, таким об-

разом, можно видеть *вещи* — Единственное «место», в котором действительно есть негативное, — это складка, наложение внутреннего и внешнего друг на друга, точка преворачивания —

Хиазма я—мир
Я—другой —

Хиазма мое тело—вещи, осуществленная благодаря удвоению моего тела внутри и снаружи, — и удвоению вещей (их внутри и их снаружи)

На основании того, что имеется два удвоения, становится возможным: внесение мира между двумя листками моего тела, внесение моего тела между двумя листками каждой вещи и мира.

Это не антропологизм: изучая два листка, мы должны будем обнаружить структуру бытия —

Исходить из этого: нет ни тождественности, ни не-тождественности или не-совпадения, есть только внутри и снаружи, вращающиеся одно вокруг другого —

Мое «центрально» ничто — это словно высшая точка стробоскопической спирали, которая находится *неизвестно где*, которая есть «никто».

Хиазма я—мое тело: я знаю, что [целенаправленное?] тело является *wahrnehmungsbereit*, предлагает себя чему-то..., открывает себя... неизбежному зрителю, является *нагруженным полем* —

Утверждение, отрицание, отрицание отрицания: эта сторона, другая сторона, другая, чем другая сторона. Что я привношу в проблему того же самого и другого? Это: то, что то же самое является другим, чем другое, а тождество — различием различия — это 1) не приводит к выходу за пределы, к диалектике в гегелевском смысле 2) осуществляется тут же на месте благодаря захвату, толщи, *пространственности* —

Ноябрь 1960

Активность: пассивность — Телеология

Хиазма, обратимость — это представление, что всякое восприятие удвигается посредством противовосприятия (реальная противоположность Канту), является двуликим актом, так что боль-

ше неизвестно, кто говорит, а кто слушает. Циркуляция говорить—слушать, видеть—быть увиденным, воспринимать—быть воспринятым (именно она обеспечивает то, что нам кажется, что восприятие разыгрывается *в самих вещах*) — *Активность = пассивность*.

Это становится понятным само собой, когда размышляют о том, что такое ничто именно как *ничто*. Как же это ничто становится активным, действующим? И если субъективность является не ничем, но ничем + мое тело, как тогда работа субъективности не окажется несомой телеологией тела?

Какова, в таком случае, моя ситуация с точки зрения *финализма*? Я не являюсь финалистом, так как то, что внутренне присуще телу (=соответствие внутреннего и внешнего листов, их превращение в складку друг друга), не является чем-то *сделанным, произведенным* посредством соединения обоих листов: они никогда не существовали отдельно —

(Я подвергаю сомнению эволюционистскую перспективу: я заменяю ее космологией видимого в том смысле, что, когда я рассматриваю эндо время и эндо пространство, у меня больше не остается вопросов ни об истоках, ни о границах, ни о сериях событий, восходящих к первопричине, а остается только раскол бытия, которое есть всегда. Описать мир «лучей мира» по ту сторону всякой альтернативы серийный-вечностный (*éternitaire*) или идеальный — Утверждать экзистенциальную вечность — вечное тело).

Я не являюсь финалистом, так как имеется вскрывание, а не позитивное производство — сквозь целенаправленность тела, — человека, чью телеологическую организацию могли бы продолжить наше восприятие и наше мышление.

Человек не есть *цель* тела, как и организованное тело не является целью своих компонентов: скорее, подчиненное попадает каждый раз в пустоту нового открытого измерения, а низшее и высшее вращаются друг вокруг друга как *высокое и глубокое* (варианты отношения одна сторона—другая сторона) — В глубине я вовлекаю различие высокое—низкое в водоворот, в котором оно соединяется с различием одна сторона—другая сторона, где оба различия объединяются в *универсальное целое измерений*, которое есть бытие (Хайдеггер).

Нет другого смысла, кроме плотского, кроме {отношения} фигура и фон, — Смысл = выжимание (*déboîtement*), его гравитация (то, что я называл в *Ph. P.* «уклонением» («*échappement*»)).

...идея хиазмы означает: всякое отношение к бытию — это *одновременно* захватывание и бытие захваченным, сам захват захвачен, *вписан*, и вписан в то же самое бытие, которое он захватывает.

Исходя из этого, разработать идею философии: она не может быть тотальным и активным захватом, интеллектуальным овладением, поскольку то, что должно быть схвачено, является лишением (владения) — Она не располагается *над* жизнью, нависая над нею. Она под нею. Она является одновременным испытанием захватывающего и захваченного внутри всех порядков. То, что она говорит, ее значения не относятся к абсолютно невидимому: она позволяет видеть с помощью слов. Как всякая литература. Она не располагается на оборотной стороне видимого: она принадлежит обеим сторонам

Таким образом, нет никакого *абсолютного* различия между философией, или трансцендентальным и эмпирическим (лучше было бы сказать: онтологическим и онтическим) — Нет абсолютно чистой философской речи. Нет никакой чисто философской политики, например, отсутствует всякий философский ригоризм, когда речь идет о Манифесте.

Между тем философия не является непосредственно не-философией — Она отбрасывает от не-философии то, что есть в ней позитивистского, невоинствующую ф — то, что сводит историю к видимому, лишает ее именно ее глубины под предлогом лучшего к ней примыкания: иррационализм, *Lebensphilosophie*, фашизм и коммунизм, обладающие философским смыслом, скрытым, однако, от них самих.

Воображаемое

Ноябрь 1960

Для Сартра это отрицание отрицания, *порядок, в котором ничтожение применяется к нему самому* и тем самым получает значение утверждения бытия, несмотря на то что абсолютно не является его эквивалентом и что мельчайшая частичка истинного, трансцендентного бытия тотчас осуществляет редукцию воображаемого.

Это предполагает, в таком случае, анализ, состоящий из двух частей: восприятия как наблюдения, суровой ткани, без всякого «освещения», простого места или непосредственного ничтожения; — воображаемого как места отрицания себя же самого.

Бытие и воображаемое являются для Сартра «объектами», «сущими» —

Для меня же они — «элементы» (в смысле Башляра), то есть не объекты, но поля, нежное, не-тетическое бытие, бытие до бытия, — и, впрочем, содержащие свою авто-запись их «субъективный коррелят» является их же частью. *Rotempfindung* образует часть *des Rotempfundenen* — это не *совпадение*, но *вскрытие*, которое знает себя как таковое.

Природа

Ноябрь 1960

«Природа относится к первому дню»: такова она и сегодня. Это не означает мифа о первоначальной нераздельности и совпадении как *возвращении*.

Das Urtümliche, das Ursprüngliche не существовали прежде.

Речь идет о том, чтобы найти в настоящем, в плоти мира (а не в прошлом) «всегда новое» и «все то же самое» — Разновидность времени сна (которое есть зарождающаяся длительность Бергсона, всегда новая и всегда та же самая).

Ощущаемое, природа трансцендируют различие прошлое — настоящее, осуществляют изнутри переход из одного в другое Экзистенциальная вечность. Неразрушимость, варварский принцип.

Создать психоанализ природы: это плоть, мать.

Философия плоти выступает условием, без которого психоанализ остается антропологией.

В каком смысле видимый ландшафт перед моими глазами является не внешним по отношению к... и систематически привязанным к... другим моментам времени и к прошлому, но действительно обладает ими *позади себя* в качестве одновременных с собой, {расположенных} внутри его, и ни он, ни они не находятся бок о бок «во» времени.

Stiftung некоторой точки времени может без «непрерывности», без «консервирования», без фиктивной «поддержки» в душе сообщаться другим {точкам} с того момента, как время начинает пониматься в качестве хиазмы.

Таким образом, прошлое и настоящее являются *Ineinander*, каждое является охватенно-охватывающим, — и именно это есть плоть.

Ноябрь 1960

Сама мякоть оощуаеомого, его неопреедееляеомое явееяется не чем иным, как едеенством в нем «внутри» и «снаружи», плотным контактом себя с собой — Абсолютнос «оощуаеомого» — это тот взрыв, который стабилизировал себя, то есть допускающий возвращение.

Отношение между циркуляциями (мос тело—оощуаеомое) не приводит к трудностям, как это происходит в случае отношения между «пластами» или линейными порядками (как и не делает этого альтернатива имманентность—трансцендентное).

*Ideen II*¹⁴⁵, Гуссерль, «распутывать», «разматывать» то, что запутано

Идея хиазмы и *Ineinander* — противоположны той идее, что всякий анализ, который *распутывает*, производит неразбериху — Это связано с самим смыслом *вопроса*, который не заключается в том, чтобы требовать ответа в изывательном наклонении —

Речь идет о том, чтобы создать новый тип интеллигибельности (*intelligibilité*) (интеллигибельность благодаря миру и бытию как таковым, — «вертикальная», а не горизонтальная).

Молчание восприятия

Молчаливая речь, без выразительного значения и, тем не менее, богатая смыслом, — язык — вещь

Ноябрь 1960

Молчание восприятия = предмет из проволоки, о котором я не смог бы сказать ни что это такое, ни сколько у него сторон и

т. д., и который, тем не менее, находится тут (это как раз сартровский критерий наблюдаемого, который оказывается здесь противоречием, — и как критерий воображаемого Алена, вмешивающийся в восприятие) —

Имеется аналогичное языку молчание, то есть язык, который содержит не больше реактивированных актов означивания, чем восприятие, — и который, тем не менее, функционирует, и именно он изобретательным образом вмешивается в производство книги —

«Другой»

Ноябрь 1960

То, что нас интересует, — это не окольный путь, предназначенный для решения «проблемы другого» —

Это трансформация проблемы.

Если исходить из видимого и видения, из ощущаемого и ощущения, то можно достичь совершенно новой идеи «субъективности»: не больше «синтезов», а есть контакт с бытием через модуляции или рельефы —

Другой — не является больше такой уж свободой, увиденной *извне* в качестве судьбы и фатальности, один субъект, соперничающий с другим; но другой, как и мы сами, взят в кругооборот, который связывает его с миром, и отсюда — в кругооборот, который связывает его с нами — И этот мир является *общим* для нас, является междумирем — И благодаря общности имеется переходность — И даже свобода имеет свою общность, понимается как общность: активность не является больше *противоположностью* пассивности.

Отсюда отношения плоти, идущие снизу не в меньшей степени, чем сверху, и тонкая верхушка Сплетать.

Отсюда существенная проблема = несовместное совершение чего-то в смысле творения из ничего общей ситуации, общего события + ангажированность благодаря прошлому, но в смысле изречения — языка —

Другой — это рельеф, как и я, а не абсолютно вертикальная экзистенция.

.....

Поверхностная фрейдистская интерпретация: он — скульптор, поскольку он имеет анальные характеристики, так как фекалии уже являются глиной, обработаны и т. д.

Но фекалии не выступают *причиной*: если бы они были таковой, то всякий был бы скульптором.

Фекалии приводят к возникновению характера (*Abscheu*) только в том случае, если субъект переживает их таким образом, что обнаруживает в них измерение бытия —

Речь не идет о том, чтобы снова возродить эмпиризм (фекалии, сообщающие определенный характер ребенку). Речь идет о том, чтобы понять, что отношение к фекалиям выражает у ребенка конкретную онтологию. Осуществлять не экзистенциальный, а *онтологический* психоанализ.

Сверхдетерминация (=циркуляция, хиазма) = всякое сущее может быть *акцентуировано* в качестве эмблемы бытия (=характер) → она должна прочитываться как таковая.

Иначе говоря, анальное бытие ничего не *объясняет*, поскольку, чтобы быть таким образом, необходимо обладать онтологической способностью (=способностью брать сущее в качестве репрезентанта бытия) —

То, на что хочет указать Фрейд, не является каузальными цепочками; именно исходя из полиморфизма или аморфизма, являющегося контактом с бытием скученности и перехода, оно выступает фиксацией некоторого «характера» через вложение в сущее открытости бытию, — которая отныне осуществляется *через это сущее*.

Таким образом, философия Фрейда является не философией тела, но философией плоти —

Оно, бессознательное, — и Я (корреляты) должны быть поняты исходя из плоти.

Все знание понятий психо-логии (восприятие, идея, — чувство, удовольствие, желание, любовь, Эрос) — все это, весь этот хлам неожиданно проясняется, как только отказываются мыслить все эти понятия как *позитивные* (как «духовное» + или — толшь), чтобы мыслить их не как негативное или негативности (так как это приводит к тем же самым трудностям), но как *диф-*

ференциации одного единственного и массивного примыкания к бытию, которое есть плоть (при случае, «зубчатые») — Таким образом, такого рода проблемы, как целерояские (как понятие связь интенционального с аффективным, которое его пересекает поперек, когда любовь находится поперек колебаний удовольствия и переживания боли → персонализм), испаряются: так как не существует *иерархии* порядков или планов или планов (которая всегда опирается на различие индивид-сущность), имеется целое измерений всякого факта и фактичность всякого измерения — Это на основании «онтологического различия» —

Тело в мире.

Зеркальный образ — сходство

Декабрь 1960

Мое тело в видимом. Нельзя просто сказать: оно является кусочком видимого, там имеется видимое, а тут (в качестве варианта там) — мое тело. Нет. Оно *окружено* видимым. Это не происходит на уровне, чьей инкрустацией является тело, оно действительно окружено, обойдено (видимым). Это значит: оно видит себя, оно является некоторым видимым, — но оно видит себя видящим, мой взгляд, который находит его *там*, знает, что оно тут, на его стороне — Таким образом, тело обучено *держаться* прямо перед миром, а мир — перед ним, и между ними имеется отношение объятия. И между этими двумя видами вертикально-го сущего имеется не граница, но контактная поверхность —

Плоть = тот факт, что мое тело — активно-пассивно (есть видимое-видящее), масса в себе и жест —

Плоть мира = его *Horizonthaftigkeit* (внутренний и высший горизонт), строго окружающая мельчайшую частицу видимого этими двумя горизонтами —

Плоть = тот факт, что видимое, которым я являюсь, является видящим (взглядом) или, что то же самое, имеет *внутри* + тот факт, что внешнее видимое также является *увиденным*, то есть продолжается вплоть до ограды моего тела, которая является частью его бытия.

Зеркальный образ, память, сходство: фундаментальные структуры (сходство вещи и увиденной вещи). Так как это структуры, которые являются непосредственно производными от отношения тело-мир — отражения сходны с тем, что они отражают, =

видение начинается в вещах, определенные вещи или определенные пары вещей вызывают видение — Показать, что всякое наше выражение и концентуализация духа заимствованы у этих структур: например, *рефлексия*.

«Вертикаль» и экзистенция

Декабрь 1960

Сартр: круг не является необъяснимым, он объясним с помощью вращения прямой вокруг ее предела — Но и круг не существует — Существование необъяснимо...

То, что я называю *вертикалью*, Сартр называет экзистенцией, — которая, однако, сразу же стала для него вспышкой ничто, устраняющей мир, действием {бытия} Для-себя.

В действительности, круг существует; экзистенция же — это не человек. Круг существует необъяснимым образом с того момента, как только я начинаю принимать во внимание не только круг-объект, но и этот *видимый* круг, эту кругообразную физиогномию, которая не объясняется ни с помощью интеллектуального генезиса, ни с помощью физической причинности и которая *обладает* именно теми свойствами, которые мне пока неизвестны.

Все это — поле «вертикального», которое необходимо пробудить. Экзистенция у Сартра не является «вертикальной», «держатся прямо»: конечно же, она является срезом плана сущего, она находится поперек этого плана, но слишком отличается от него, чтобы можно было сказать, что она «держится прямо». Держится прямо экзистенция, которой угрожает тяжесть, которая покидает план объективного бытия, но не перестает тянуть за собой все то, что там она приводила к несчастью и благосклонности.

Тело презентует себя всегда «с одной и той же стороны» — (принципиальным образом: поскольку это, очевидно, противоположно обратимости).

Потому что *обратимость* не является актуальным *тождеством* прикасающегося и испытывающего прикосновение. Она является их принципиальным тождеством (никогда не удающимся) — И тем не менее это не идеальность, так как тело не является просто фактически видимым среди прочего видимого, оно —

видимое-видящее, или взгляд. Иначе говоря, ткань возможностей, которая замыкает внешне видимое видящим телом, сохраняет между ними определенное *расхождение*. Но это расхождение не является *пустотой*, оно наполнено плотью как местом, в котором показывается видение, пассивностью, которая несет активность, — и сюда же относится расхождение между внешне видимым и телом, которое создает обивку мира.

Описание будет плохим, если сказать: тело всегда презентует себя *с той же самой стороны* (или: мы всегда остаемся на определенной стороне тела — оно имеет внутри и снаружи). Поскольку такая односторонность не является простым фактическим сопротивлением феномена тела: она имеет бытийное основание: односторонняя презентация тела как условие того, что тело является видящим, то есть, что оно не есть видимое в ряду прочего видимого. Оно не есть неполноценное видимое. Оно — видимое-архетип, — и не могло бы быть таковым, если бы было обозримо.

Декарт

Март 1961

.....

Изучить до-методического Декарта, *spontanae fruges*¹⁴⁶ это естественное мышление, «которое всегда предшествует приобретению», — пост-методического Декарта, живущего в мире, согласно VI *Рассуждению*, после того как методически его исследовал, — «вертикального» Декарта с душой и телом, а не Декарта *intuitus mentis*¹⁴⁷ — И способ, каким он выбирал свои модели («свет» и т. д.) и каким он, в завершении, их преодолевал, Декарта до и после порядка оснований, Декарта *Cogito* до *Cogito*, который всегда уже знал, что он мыслит исходя из знания, которое является окончательным и не нуждается в разъяснении, — задаться вопросом, в чем состоит очевидность этого спонтанного мышления, *sui ipsius contemplatio reflexa*¹⁴⁸, что значит этот отказ от конституирования *Psyche*, это знание, более ясное, чем всякое конституирование, и которое он принимает во вниманис.

Определение *intuitus mentis*, опирающееся на аналогию с видением, которое само понимается как мышление неделимого видимого (*детали*, видимые художником) — Схватывание «моря» (как «элемента», а не как индивидуальной вещи), понятое как несовершенное видение, отсюда идеал *отчетливого* мышления.

Этот анализ видения должен быть пересмотрен целиком и полностью (он заранее предполагает то, что находится под вопросом: саму вещь) — Он не видит, что видение является теле-видением, трансцендентностью, кристаллизацией невозможного.

Вследствие этого анализ *intuitus mentis* тоже должен быть осуществлен заново: нет неделимого в мышлении, неделимого простой природы — простая природа, «естественное» познание (очевидность «я мыслю» как более очевидное, чем все то, что можно к нему добавить), являющееся или тотальным схватыванием, или вообще никаким — все это является «фигурами» мышления, и во внимание не принимаются «фон» или «горизонт» — Последнее достижимо только в том случае, если начинают с анализа *des Sehens*, — *Denken*, как и *Sehen*, является не тождеством, а различием, не различием, а отчетливостью с первого взгляда.

.

Плоть

Март 1961

Утверждать, что тело является видящим, означает, на удивление, не что иное, как утверждать: тело видимо. Когда я пытаюсь понять, что я имею в виду, говоря, что именно тело видит, я прихожу к тому, что: оно «откуда-нибудь» (с точки зрения другого — или: в зеркале для меня, например в зеркале с трех сторон) видимо в акте смотрения —

Более точно: когда я говорю, что мое тело является видящим, то в моем опыте этого тела имеется нечто, что кладет основание и возмещает точку зрения на него другого или зеркала. То есть: оно видимо для меня принципиальным образом, или, по меньшей мере, оно идет в счет *Видимого*, фрагментом которого является *мое* видимое. То есть тем самым мое видимое возвращается к нему, чтобы его «понять» — И как бы я мог об этом узнать иначе, если не благодаря тому, что мое видимое является

ни в коем случае не моим «представлением», а плотью? То есть способным охватить мое тело, «видеть» его — Сначала я являюсь увиденным или помысленным именно благодаря миру.

Мой план: I *видимое*
II *Природа*
III *Logos*

Март 1961

должен быть представлен без всякого соглашения с *гуманизмом*, как, впрочем, и с *натурализмом*, и, в конце концов, с *теологией* — Речь идет о том, чтобы как раз показать, что философия не может больше мыслить исходя из расслоения: Бог, человек, твари, — которое было расслоением Спинозы.

В таком случае мы не начинаем как Декарт *ab homine*¹⁴⁹ (I часть не является «рефлексией»), мы не берем Природу в схоластическом смысле (II часть касается не Природы в себе, ф природы, но описания *переплетения* человек—животное начало), а Logos и истину — в глагольном смысле (III часть не касается ни логики, ни телеологии сознания, а является изучением языка, который владеет человеком).

Видимое необходимо описать как нечто, реализующее себя через человека, что, однако, ни в коем случае не является антропологией (таким образом, против Фейербаха—Маркса, 1844).

Природа как другая сторона человека (как плоть — ни в коем случае не как «материя»).

Logos тоже как реализующий себя в человеке, но ни в коем случае не как его *собственность*.

Так, чтобы концепция истории, к которой мы придем таким образом, ни в коем случае не была *этической*, наподобие сартровской. Она будет гораздо ближе концепции истории Маркса: Капитал как *вещь* (не как частичный объект частичного эмпирического обследования, как его представлял Сартр), как «*мистерия*» истории, выражающая «спекулятивные мистерии» гегелевской логики. («*Geheimnis*» товара как «фетиш») (всякий исторический объект является фетишем).

Обработанная материя—люди = *хиазма*

Январь 1959

- Происхождение истины, с. 241
- Происхождение истины, с. 242
- Первый том происхождения истины, с. 243
- Бытие и бесконечное, с. 245
- Сырое, или дикое, бытие (=воспринятый мир) и его отношение к λόγος προφορικός как Gebilde, к «логике», которую мы производим, с. 245
- Молчаливое Cogito, с. 246

Февраль 1959

- Редукция — Истинное трансцендентальное — das Rätsel Erscheinungsweisen — мир, с. 247
- Einströmen — Рефлексия, с. 248
- Wesen (глагольное) — Wesen истории, с. 250
- Молчаливое Cogito и говорящий субъект, с. 251
- Генеалогия логики — История бытия — История смысла, с. 252
- Weltlichkeit des Geistes — «невидимый мир», не-бытие в Бытии-объектом: Sein как таковое, с. 256
- Наука и философия, с. 257
- Сделать 1-ю часть: первый набросок онтологии, с. 259
- Время, с. 260

Март 1959

- Доклад Лерея в С. de F., с. 260

Май 1959

- Видимое и невидимое, 2-я часть, с. 260
- Видимое и невидимое, с. 263
- Восприятие — бессознательное — некто (он) — палиндром истинного — седиментация (в состав которой входит палиндром), с. 265
- Zeitbewusstsein Гуссерля, с. 267
- Трансцендентность вещи и трансцендентность фантазма, с. 268
- «Мышление», «сознание» и бытие к., с. 268
- Взгляды, которые перекрещиваются = eine Art der Reflexion, с. 269
- (Бергсон) Трансцендентность — забывание — время, с. 270

Июнь 1959

- Философия и Литература, с. 274
- Бытие и мир, часть III, с. 274
- Рассудок и подразумеваемое — История Ф, с. 275
- «Выражение Гегеля: *an sich oder für uns...*», с. 276

Июль 1959

- Дуализм — Философия, с. 277

Август 1959

- «Показать I) что современная теория восприятия...», с. 277

Сентябрь 1959

- Субъект воспринимающий, субъект говорящий, субъект мыслящий, с. 278
- «Снова осуществить анализ куба...», с. 279
- Проблема анализа, с. 280
- Gestalt, с. 282
- Прегнантность, трансцендентность —, с. 283
- Эмпирическая прегнантность и геометрическая прегнантность (Э. Брюнsvик), с. 284
- Принцип онтологии: бытие нераздельности, с. 285
- «Необходимо, наконец, признать, что наивные описания восприятия...», с. 286
- «Декарт (*Диоптрика*)...», с. 287

Октябрь 1959

- Онтология, с. 288
- «Мальро задается вопросом, почему и как один художник учится у другого...», с. 288
- Дикое восприятие — Непосредственное — Плотское восприятие — *learning*, с. 289
- Восприятие и язык, с. 291

Ноябрь 1959

- Хаизма, с. 292
- «Смысл является *невидимым*, но невидимое...», с. 293
- Видимое и невидимое, с. 295
- «Чувства» — целое измерений — Бытие, с. 295
- Глубина, с. 297
- «Сказать, что вещи — это структуры...», с. 298
- Я-другой, несостоятельная формула, с. 298
- «Философия никогда не говорила — я не имею в виду *пассивность...*», с. 299

- «Направление» мышления — Это не *метафора...*, с. 299

Декабрь 1959

- Лейбниц, с. 300
- «Мир», с. 301
- *Lebendige Gegenwart* Гуссерля, с. 302

Январь 1960

- Наука и онтология, с. 303
- Шкала — Онтологическое значение этого понятия. Эндо-онтология, ср.: феноменологический абсолют Гуссерля, с. 304
- Невидимое и негативное; вертикальное бытие, с. 306
- «И Гуссерль тоже думал, что возможен только один единственный мир...», с. 306
- Проблематика видимого и невидимого, с. 307
- Восприятие — Движение — Примордиальное единство ощущаемого поля — Трансценденция как синоним воплощения — Эндо-онтология — Душа и тело — Количественные интеграция и дифференциация, с. 308

Февраль 1960

- Человеческое тело — Декарт, с. 313
- Гуссерль: *Erwirken* Мышления и историчность, «Вертикальная» концепция Мышления, с. 314
- Сущность — Негативность, с. 315
- Проблема негативного и понятия; градиент, с. 315
- Акты «представления» и другие акты — Сознание и экзистенция, с. 317

Март 1960

- Философия речи и недомогание культуры, с. 318
- Лучи прошлого, мира, с. 319
- Понятие «луч мира» (Гуссерль — неопубликованные манускрипты) (или линия универсума), с. 320

Апрель 1960

- Видимое и невидимое, с. 321
- «Неразрушимое» прошлое и интенциональная аналитика, — и онтология, с. 322
- Телепатия — Бытие для другого — Телесность, с. 324
- *Ευφ* и *οὐπ*, с. 325

Май 1960

- Видимое—невидимое, с. 326

- Слепота (*punctum saeculi*) «сознания», с. 328
- Плоть мира — Плоть тела — Бытие, с. 328
- Метафизика — Бесконечное, Мир — *Offenheit*, с. 331
- Философия осязаемого как литература, с. 332
- «Визуальная картина» → «представление мира», Тодо и Нада (*Todo y Nada*), с. 333
- Касаться—касаться себя, видеть—видеть себя; Тело, плоть как *Самость (Sai)*, с. 334
- Видимое и невидимое, с. 338
- Видимое невидимое, с. 338

Июнь 1960

- История, трансцендентальная геология, Историческое время, историческое пространство | Философия, с. 339
- Плоть — Дух, с. 340

Ноябрь 1960

- Видящий—видимое, с. 341
- Мечта, Воображаемое, с. 343
- Хиазма — Обратимость, с. 344
- «Активность: пассивность — Телеология», с. 345
- Политика — Философия — Литература, с. 347
- Воображаемое, с. 347
- Природа, с. 348
- Время и хиазма, с. 349
- «Сама мягкость осязаемого, его неопределяемое является...», с. 349
- Молчание восприятия, молчаливая речь, без выразительного значения и, тем не менее, богатая смыслом, — язык — вещь, с. 349
- «Другой», с. 350

Декабрь 1960

- Тело и плоть — Эрос — Философия фрейдизма, с. 351
- Тело в мире. Зеркальный образ — сходство, с. 352
- «Вертикаль» и экзистенция, с. 353

Март 1961

- Декарт, с. 354
- *Декарт* — *Intuitus mentis*, с. 355
- Плоть, с. 355
- Мой план: I видимое — II природа — III Logos, с. 356

Условные обозначения и примечания

Видимое и невидимое вышло в свет в 1964 г. под редакцией К. Лефора. Именно К. Лефору, ученику и коллеге М. Мерло-Понти, и принадлежит заслуга подготовки к изданию незавершенного манускрипта — 150 написанных от руки убористым шрифтом на обеих сторонах каждого листа страниц, только частично отредактированных самим автором, — работу над которым Мерло-Понти начал в марте 1959 г. Закончить работу помешала его неожиданная кончина в мае 1961 г.

Кроме основной части под общим названием *Философское вопрошание*, в книге содержатся также *Рабочие записи* Мерло-Понти, работа над которыми предшествовала работе над основной частью и которые обозначались автором как *Бытие и смысл*, или *Генеалогия истины*, или *Происхождение истины*.

Сохранились и относящиеся к разному времени планы книги, не в полной мере совпадающие друг с другом и с окончательной структурой книги и свидетельствующие о том, что персид нами скорее только *Введение* в запланированное исследование. Вот некоторые варианты плана, приводимые К. Лефором в его предисловии к *Видимому и невидимому*:

а) Март 1959, в начале манускрипта:

Часть I. Бытие и мир.

Глава 1. Рефлексия и вопрошание.

Глава 2. Дообъективное бытие: солицистский мир.

Глава 3. Дообъективное бытие: межтелесность.

Глава 4. Дообъективное бытие: междумирие.

Глава 5. Классическая онтология и современная онтология.

Часть II. Природа.

Часть III. Логос.

б) Май 1960, в примечании на первой странице:

Бытие и мир.

Часть I.

Вертикальный мир или бытие, имеющее вопросительную форму,
немой сырое

дикое.

Часть II. Дикое бытие и классическая онтология.

А на второй странице:

Глава 1. Плоть настоящего, или «имеется».

Глава 2. Очертания времени, движение онтогенеза.

Глава 3. Тело, естественный свет и слово (verbe).

Глава 4. Хиазма.

Глава 5. Междумирье и бытие.

Мир и бытие.

в) Май 1960, в примечании:

I. Бытие и мир.

Часть 1. Вертикальный мир или дикое бытие.

Часть 2. Дикое бытие и классическая онтология:

Природа

Человек

Бог.

Заключение: фундаментальное мышление — Переход к дифференциациям дикого бытия. Природа — исторический логос.

Культивирующее бытие

Erzeugung {производство}

II. Фюзис и логос

г) Октябрь 1960, в примечании:

I. Бытие и мир.

Часть 1. Рефлексия и вопрошание.

Часть 2. Вертикальный мир и дикое бытие.

Часть 3. Дикое бытие и классическая онтология.

д) Ноябрь 1960, в примечании:

I. Видимое и природа.

1) Философское вопрошание.

2) Видимое.

3) Мир молчания.

4) Видимое и онтология (дикое бытие).

II. Речь и невидимое.

е) Без даты, но, по-видимому, относится к ноябрю или декабрю 1960 г, в примечании:

I. Видимое и природа.

Философское вопрошание:

вопрошание и рефлексия;

вопрошание и диалектика;

вопрошание и созерцание (то, над чем я работаю в настоящий момент).

Видимое.

Природа.

Классическая онтология и современная онтология.

II. Невидимое и логос.

При упорядочении фрагментов книги К. Лефор руководствовался прежде всего ее последним планом (пункт Е). Однако в этом плане оказалась неупомянутой глава под названием *Переплетение — хиазма*, содержащаяся в манускрипте. К. Лефор принял решение расположить ее в качестве завершающей, чтобы, по меньшей мере, не нарушить предложенной в пункте Е последовательности глав.

Кроме того, К. Лефор принял решение вынести в примечания книги, помимо авторских примечаний (постраничные примечания, обозначаемые римскими строчными цифрами), еще и некоторые замечания Мерло-Понти, первоначально содержащиеся в самом тексте, но затем вычеркнутые автором, и снабдил их своими пояснениями (постраничные примечания, обозначаемые звездочкой). Пояснительные слова Лефора в примечаниях набраны курсивом. В конце книги приводятся примечания переводчика, обозначенные в тексте арабскими цифрами (сплошная нумерация). Далее, в квадратных скобках [] приводятся вопросы, вызванные теми или иными неясностями изложения Мерло-Понти, или вставки К. Лефора, в то время как в фигурных скобках {} мы приводим наши собственные, необходимые для большей ясности уточнения. В круглых скобках приводятся французские выражения некоторых важных и спорных для перевода понятий. Немецкие понятия, которые встречаются в основной части книги, мы сохранили в тексте без изменения, вынеся их перевод в примечания в конце книги; те же, которые встречаются в *Рабочих записках*, в силу своего объема собраны в *Словаре немецких понятий и оборотов*. Кроме того, мы предлагаем и небольшой французско-русский *Словарь основных терминов* этой книги Мерло-Понти.

В заключение мне хотелось бы высказать искреннюю признательность Бернхарду Вальденфельсу — переводчику этой работы Мерло-Понти на немецкий язык. Консультации с ним на протяжении всего периода работы над русским переводом оказали мне неоценимую помощь. Кроме того, проф. Вальденфельс охотно откликнулся на просьбу написать послесловие к русскому изданию книги *Видимое и невидимое*.

Я хочу также поблагодарить за помощь Елену Толстик, Татьяну Шитцову и Стефанию Калиновскую.

- ¹ Бытие (l'être) — одно из центральных понятий этой книги Мерло-Понти пишет как со строчной, так и с прописной буквы. То же самое происходит и с понятием ничто (le néant). Мы придерживаемся мнения, которое разделяет и автор немецкого перевода книги Б. Вальденфельс, что Мерло-Понти не ставил целью выделить это понятие с помощью прописной буквы, и расхождения в написании этого слова свидетельствуют о незавершенности корректуры (см. выше). Нет у Мерло-Понти и присущего Сартру разделения на «бытия и ничто» и «Бытия и Ничто». Поэтому в данном переводе оба понятия пишутся со строчной буквы.
- ² Дословно франц. *impossibles* следовало бы перевести как «несовозможные». Как и в русском, во французском языке мы имеем дело с неологизмом.
- ³ От греч. *synergeia* — совместное действие, сотрудничество.
- ⁴ *Écart* (франц.) — отклонение, переводится также как расхождение; одно из центральных понятий данной книги Мерло-Понти.
- ⁵ Частный мир (греч.).
- ⁶ Общий мир (греч.).
- ⁷ Франц. (*le*) *sensible* переводится в данном тексте как осязаемое, понимаемое в широком смысле чувственно данного. Кроме того, нужно иметь в виду, что осязаемое, или осязаемый мир, в понимании Мерло-Понти находится в тесной связи с видимым (*visible*), или видимым миром.
- ⁸ Франц. *ouverture* переводится как открывание и открытие. Предпочтение именно такого перевода данного центрального понятия книги связано с его частым употреблением в связке с «к миру» (*au monde*). Однако при этом необходимо удерживать и другие важные значения этого слова, такие как «дыра», «щель», а также «разрыв» и «начало».
- ⁹ Мысленное место (греч.).
- ¹⁰ Наблюдатель (зритель) мира (греч.).
- ¹¹ Имеется в виду бытие-в-себе. Написание с опусканием бытия восходит к Гегелю (*Ansich*) и воспроизводится Сартром (*l'en-soi*). В большинстве случаев, и в особенности в связи с Сартром, Мерло-Понти использует сартровское написание, а также различные его варианты (*En-soi*, *En Soi*, соответственно *Pour-soi*, *Pour Soi*), которые унифицированы в одно написание — В-себя, соответственно Для-себя.

- ¹² Гештальтпсихология (нем.).
- ¹³ Переход в другой род (греч.).
- ¹⁴ That (англ.) — *то, что*, в смысле указания на сам факт совершения чего-то, what (англ.) — *то, что*, в смысле предметного содержания. Соответствует нем. *dass* и *was*.
- ¹⁵ В философии Гуссерля: *cogitatum* (латин.) — мыслимое; помета (греч.) — мысль, понимаемая как единство предметного смысла, содержания *poesis*'а (греч. *акт мышления*).
- ¹⁶ *Cogitata* (латин.) — множественное число от *cogitatum*.
- ¹⁷ *Naturans, naturantes* (латин.) — порождающий, порождающие; соответственно *naturatum, naturati* — порождаемое, порождаемые.
- ¹⁸ Что касается нас (латин.).
- ¹⁹ От латин. *sedimentum* оседание. Понятие, используемое Мерло-Понти еще в *Феноменологии восприятия* (в паре со спонтанностью) и заимствованное у позднего Гуссерля, который в свою очередь заимствовал это понятие из геологии. И в случае Гуссерля, и в случае Мерло-Понти под этим понятием подразумевается *закрытие* значений или структур, обеспечивающее целостность, хотя и не абсолютную, опыта. Сегодня это понятие играет важную роль в социологии, в частности, П. Бурдьё.
- ²⁰ Франц. *éclater* переводится в данном тексте как *лопается* или *раскалывается*, соответственно, *éclatement* — как *взрыв* или *раскол*. Однако значение этого слова имеет еще один важный оттенок: *раскрытие* и *распускание* (бутона или цветка). То есть речь идет о таком взрыве и расколе, за которыми следует новое рождение или, как далее на с. 181 говорит Мерло-Понти, дифференциация. Этот оттенок указывает также на родство данного понятия с такими понятиями, как вскрывание (*déhiscence*) (см. прим. 62), листки (тела), прожилки, скручивание (*entoulement*), набухание.
- ²¹ Нем. *Schein* — видимость, *Erscheinung* — явление.
- ²² После праздника (латин.).
- ²³ Из психологии: переживание постфактум (франц.); в тексте следует читать в родительном падеже.
- ²⁴ Эйдетическая редукция — в феноменологии Э. Гуссерля самый последний этап редукции сознания, когда в ходе сущностного варьирования (созерцания сущностей или идеации) мы обретаем предметность сознания в качестве эйдоса — ее смыслового инварианта.
- ²⁵ Содержание схватывания—схватывание (нем.).
- ²⁶ Еще в деле (нем.).
- ²⁷ Первичное впечатление (нем.).
- ²⁸ Звучание (нем.).
- ²⁹ Заявления, утверждения (англ.).
- ³⁰ От греч. *ἐκστασις* — смещение, отход в сторону, иступление. Эк-

- стазис — одно из важнейших понятий феноменологии М. Хайдеггера. Ср. прим. Чернякова А. Г. в: *Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии*. СПб., 2001. С. 353. Здесь и далее используется в смысле «выхождения за пределы себя».
- ³¹ Мыслящая вещь (латин.).
- ³² От латин. *primordium* — первое начало, происхождение. В феноменологии Гуссерля этим понятием обозначается глубинный слой конституирования самости.
- ³³ Слово «есть» в сноске перечеркнуто.
- ³⁴ Сам, самость (латин.).
- ³⁵ Ср.: Гуссерль Э. *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*, § 59 (*Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Huss. VI: GW. — Den Haag 1962). S. 188: к <несклоняемости> Перво-Я.
- ³⁶ От нем. *Existenz* — центральное понятие экзистенциальной философии, выражающее специфический способ бытия того сущего (прежде всего человека), которое способно задаваться вопросом о смысле собственного бытия (М. Хайдеггер). Иными словами, экзистенция — несубстанциально понятое существо человека, человек как выбор и истолкование своего бытия.
- ³⁷ Быть (в предложении *Если мне удастся...*) перечеркнуто.
- ³⁸ Единственный сам (латин.).
- ³⁹ Имеется в виду франц. *négalité*, понятие, введенное Сартром в *Бытие и ничто* и определенное как «...бесконечное число реальностей, которые не только представляют собой объекты суждения, но и переживаются, оспариваются человеческими существами, внушают ему опасения, и которые живут отрицанием в своей внутренней структуре как необходимым условием их существования» (*Бытие и ничто*, М., 2000. С. 58). Таковы, согласно Сартру, отсутствие, изменение, инаковость, отвращение, сожаление, раскаянность и др.
- ⁴⁰ Имеется в виду *Бытие и ничто*.
- ⁴¹ Софист, 252 с.
- ⁴² Гештальт (нем.).
- ⁴³ Сокровище (нем.).
- ⁴⁴ Здесь используется франц. *on* с определенным артиклем, что отсылает нас к хайдеггеровскому *das Man*, которое можно перевести как «некто» или «люди».
- ⁴⁵ Имеется в виду франц. *réalité humaine* — один из существующих переводов (Анри Корбена) хайдеггеровского *Dasein* (вот-бытия).
- ⁴⁶ Ничтожащее ничто (нем.).
- ⁴⁷ Сказанное (слово) (греч.).
- ⁴⁸ Говорение, речь (греч.).
- ⁴⁹ Сконструированное (латин.).

- ⁵⁰ Интуитивная наука (латин.).
- ⁵¹ Всеобщность реальности (латин.).
- ⁵² Есть ли (это), что (это) есть (латин.).
- ⁵³ Опыт (нем.).
- ⁵⁴ Так-бытие, бытие (нем.).
- ⁵⁵ См. прим. 24.
- ⁵⁶ См. прим. 10.
- ⁵⁷ *Souvenir-écran* (нем. *Deckerinnerung*) — маскирующее воспоминание, психоаналитический термин: «летское воспоминание, характеризующееся одновременно и особой ясностью, и очевидной незначительностью содержания. Подобно симптому, маскирующее воспоминание — это компромиссное образование между вытеснением и защитой» (из *Словаря по психоанализу* Ж. Лапланша и Ж.-П. Понталиса).
- ⁵⁸ Можно было бы перевести как *существовать*.
- ⁵⁹ Созерцания сущности (нем.). См. прим. 24.
- ⁶⁰ Дословно с нем. *друз в друга* или *переход одного в другое*; заимствовано у Гуссерля.
- ⁶¹ Всеобщее мнение (латин.).
- ⁶² Первое значение франц. *déhiscence* — вскрытие плодов или растрескивание созревшего плода. Это понятие используется Мерло-Понти как синоним раскрытия, однако мы сохраняем его исходное значение, что позволяет лучше увидеть связь с другими важными понятиями этой книги (см. прим. 20).
- ⁶³ Медицинский термин, означающий расстройство зрения, которое связано с двоением видимых предметов.
- ⁶⁴ Имеется в виду комната для проявки фотографий.
- ⁶⁵ Воспринимать (латин.).
- ⁶⁶ Быть воспринимаемым, воспринимасмос (латин.).
- ⁶⁷ Гиметт (греч. *Hymettos*) — равнина, расположенная от Афин до примыкающего с Ю.-В. горного выступа. В древности была знаменита медом и каменоломнями мрамора.
- ⁶⁸ Таков предложенный здесь перевод франц. *articulation*, при этом нужно иметь в виду, что другими, и прежде всего лингвистическими, значениями этого слова являются *сустав, сочленение, соединение*, то есть речь идет о сочленяющей, взаимосвязующей функции видения и мышления, которая и роднит их с языком.
- ⁶⁹ Французское название этой части книги таково: *L'entrelacs — le chiasme*. Можно предположить, что оба слова используются здесь как синонимы или что второе используется для пояснения первого. Первое имеет французскую этимологию и означает *плетеный узор, завиток*, а также *переплетение и влечение*; второе восходит к греч. *chiasmós* — расположение чего-либо в виде греческой буквы Х. Эта буква является, кроме того, обозначением креста

и перекрестка. В интерпретации Петры Херкерт, у Мерло-Понти это символ двух сдвигающихся нитей, тем не менее образующих единство (ср.: *Herkert P. Das Chiasma. Zur Problematik von Sprache, Bewusstsein und Unbewusstem bei Maurice Merleau-Ponty. Würzburg 1987. S. 124 ff.*). Кроме того, с помощью X обозначают и форму хромосом. В итоге мы имеем дело со сложным понятием, выражающим различные формы «переплетений»: переплетение между собой и образование определенной формы единства, переплетение с тем, что вне, и с тем, что внутри. — а также с различными формами включения, взаимодополнения и исключения.

⁷⁰ Видимость (нем.).

⁷¹ Речь идет о франц. *toucher*, которое переводится и как *касание* (прикосновение), и как *осознание*.

⁷² Первоначальная представимость (нем.).

⁷³ Видимое (латин.) во множественном числе.

⁷⁴ Взгляд разума (греч.).

⁷⁵ От греч. *aesthesis* — ощущение, чувство, *logos* — учение. По-видимому, это тело как предмет своего собственного исследования или даже работы над собой (пример: тело, делающее себя видящим).

⁷⁶ Ср.: Нанси Ж.-Л. *Corpus*. М., 1999. С. 90 и далее.

⁷⁷ Имеются в виду романы Франсуа Рене де Шатобриана *Рене* (1802) и Мари Мадлен де Лафайет *Принцесса Клевская* (1678).

⁷⁸ Франц. *doubler* переводится и как *удваивается*, и как *кладется на подкладку, подбивается*. Ср.: Делез Ж. *Фуко*. М., 1998. С. 128 и далее.

⁷⁹ См. прим. 74.

⁸⁰ От латин. *habitus* — внешний вид, свойство, состояние. В *Феноменологии восприятия* Мерло-Понти говорил о хабитуальном теле как теле с накопленным опытом или накопленными телесными схемами. Такое понимание хабитуального восходит к Гуссерлю, для которого хабитус — это *приобретение* мной в ходе повторяющегося действия привычки или навыка, подобное процессу закрепления значений или структур за вещами и миром (седиментация).

⁸¹ Идея (греч.).

⁸² Испытывать, пробовать (латин.).

⁸³ Такое написание слова *объект*, обосновываемое автором в данном предложении, находит и этимологическое объяснение, так как франц. *ob* — предлог, соответствующий русским предлогам *под, по, со* и придающий слову значение подчинения и достижения завершенности, франц. *jet* — *бросание, бросок* и, одновременно, *расстояние*, которое пролетает брошенный предмет.

- ⁸⁴ Косоглазие (латин.).
- ⁸⁵ Ср.: Гуссерль Э. *Феноменология внутреннего сознания времени*. М., 1994. С. 98.
- ⁸⁶ Подразумевающийся логос (греч.).
- ⁸⁷ Произносимое или произнесенное слово (греч.).
- ⁸⁸ См. прим. 86.
- ⁸⁹ Понятие М. Хайдеггера: черты или характеристики бытия человека, отличные от категорий — черт или определений — бытия всего прочего сущего.
- ⁹⁰ Разум или душа (латин.).
- ⁹¹ «Как может быть нечто, действительно сущее для меня..., быть чем-либо иным, нежели, так сказать, точкой сечения [пересечения] моего конститутивного синтеза?» (Гуссерль Э. *Указ. соч.*, с. 208). В квадратный скобках приведен мой вариант перевода слова.
- ⁹² Там же, с. 210.
- ⁹³ Имеется в виду работа Э. Гуссерля *Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология*, § 59 (*Krisis* (Huss. VI) § 59).
- ⁹⁴ Понятие Э. Гуссерля; выражает сущностную и универсальную характеристику сознания, которое в любом переживании или акте направлено на предмет, то есть на придание ему смысла.
- ⁹⁵ Понятие Э. Гуссерля: наряду с точкой «теперь» (живым настоящим) и протензией (непосредственно предстоящим будущим) ретенция «как только что бывшее» относится к основным модусам внутреннего сознания времени.
- ⁹⁶ Само собой (жизненный мир как таковой) (нем.).
- ⁹⁷ Благодаря жизненному миру (нем.).
- ⁹⁸ См. прим. 14.
- ⁹⁹ Мировостью духа (нем.).
- ¹⁰⁰ От *synopsis* (греч.) — обозрение.
- ¹⁰¹ Сплетение мыслей (или) субстанциальная связь (латин.).
- ¹⁰² Здесь и далее буква (строчная и прописная греч. фи) используется для обозначения философии.
- ¹⁰³ См. прим. 87.
- ¹⁰⁴ Порочный круг бога (латин.).
- ¹⁰⁵ Молчание (греч.).
- ¹⁰⁶ См. прим. 99.
- ¹⁰⁷ Бытие (нем., устаревшее написание).
- ¹⁰⁸ Нем.: *Идеи II* — сокращенное название труда Гуссерля *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*, т. 2 (Husserl

- E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Huss. IV: GW. — Den Haag 1952)*
- ¹⁰⁹ Нем. *Gegenstand* соответствует русск. *предмет*, однако части этого слова, разделенные дефисом, имеют значение: *gegen* — против, *stand* — положение.
- ¹¹⁰ См. прим. 77.
- ¹¹¹ См. прим. 77.
- ¹¹² Ср.: Husserl E. *Krisis* (Huss. IV). S. 376.
- ¹¹³ Завернуть их вместе? (англ.).
- ¹¹⁴ Линг.: различительный знак при букве, указывающей на то, что ее надо читать иначе, чем без него, например, две точки над русским *е*.
- ¹¹⁵ Продуктивное мышление (англ.).
- ¹¹⁶ Ср.: *Ideen II* (Huss. IV), S. 67 f., где Гуссерль говорит о «нормальном конституировании» вплоть до уровня природы и тела.
- ¹¹⁷ Речь идет о хайдеггеровском *Mass-Gebende*.
- ¹¹⁸ В себе или для нас (нем.).
- ¹¹⁹ См. прим. 14.
- ¹²⁰ Почему нечто является гештальтом? (нем.).
- ¹²¹ Беременность будущим (латин.).
- ¹²² Образ (греч.), видимость (латин.).
- ¹²³ Наиреальнейшее сущее (латин.). Стоит в родительном падеже.
- ¹²⁴ Изучение, учение (англ.).
- ¹²⁵ См. прим. 86.
- ¹²⁶ См. прим. 73.
- ¹²⁷ Все бывшее вместе (греч.).
- ¹²⁸ Первичное представление первично непредставимого (нем.).
- ¹²⁹ Одновременная совокупность (латин.).
- ¹³⁰ Первоучреждена (нем.).
- ¹³¹ См. прим. 10.
- ¹³² Соответствует франц. *comportement*, ключевому понятию первой книги Мерло-Понти *La structure du comportement*.
- ¹³³ Образования, способ бытия которых — это то, что возникло из человеческой активности, являются первично «схваченными» в чистом достижении (нем.).
- ¹³⁴ В тексте используется *ominal* от лат. *open* — предзнаменование.
- ¹³⁵ Длющиеся теперь (латин.).
- ¹³⁶ Я и никто (греч.).
- ¹³⁷ Слепая точка (латин.).
- ¹³⁸ Игра слов: нем. *ab* — это отделяемая приставка, указывающая на отмену, а *Grund* — основание.
- ¹³⁹ Нем. *Hoheit* — «верховная власть», «господство» является одноко-ренным с *Hohe* — высота, вершина, что и обыгрывается Хайдеггером.

- ¹⁴⁰ Это живое тело или тело-субъект. Отличается от нем. *Körper* — предметного тела («тело» стола) или тела-объекта (человеческое тело на операционном столе).
- ¹⁴¹ Без предпосылок (латин.).
- ¹⁴² См. прим. 47.
- ¹⁴³ Сплетение (латин.).
- ¹⁴⁴ От греч. *oneiros* — сновидение.
- ¹⁴⁵ См. прим. 108.
- ¹⁴⁶ Произвольные плоды (латин.).
- ¹⁴⁷ См. прим. 74.
- ¹⁴⁸ Повернутое на себя созерцание себя (латин.).
- ¹⁴⁹ От человека (латин.).

**СЛОВАРЬ НЕМЕЦКИХ ПОНЯТИЙ И ОБОРОТОВ,
ВСТРЕЧАЮЩИХСЯ В РАБОЧИХ ЗАПИСЯХ**

Abgrund — бездна	Erfüllung — наполнение, исполнение
Ablaufphänomen — феномен протекания	Erlebniss — переживание
Abschattung — оттенок, перспектива	Eröffnung — открытие
Abscheu — отвращение	Erwirken — достижение
Aha-Erlebnis — ага-переживание	Erscheinungsweisen — способы явления
Analyse der Fremderfahrung — анализ опыта чужого	etwas — нечто
Arbeit — работа, труд	Forschungsmanuscript — исследовательский манускрипт
Arbeitsproblem — рабочая проблема	fungierend — действующий
Art der Reflexion — разновидность рефлексии	Gebilde — образование, вид
Auffassung — схватывание, понимание	Geist — дух
Aufklärung — просвещение	Gegenabstraktion — противоположная абстракция
Besinnung — осмысление	Gegenseite — оборотная сторона
bewegen sich — приводить себя в движение	Gegenstand — предмет
Bewusstsein von... — сознание чего-то...	Geheimnis — тайна
Bild — образ, картина	Gestalt — гештальт
bloße Sachen — голые вещи	Gestalthaftes — оформленное, обладающее гештальтом
Denken — мышление	Gestaltung — форма(гештальто) образование
Dichtung — поэзия	Grund — основание
Einfühlung — вчувствование	Hinauswollen — желание выйти наружу
Einigung — единение, объединение	Hoheit — верховная власть, господство
Einstromen — втекание	Horizonthaftigkeit — горизонтность
Empfindung — ощущение	Ich gehe — я иду
Empfundenes — ощущаемое	immer wieder — все снова и снова
Endstiftung — завершающее учреждение	In-der-Welt-sein — бытие-в-мире
Entdeckung — раскрытие, открытие	

Ineinander – (переход) одного в другое или друг в друга	Raumpunkt – пространственная точка
Innerweltliches – внутримировое	Rotempfindung – ощущение красного
Kopulation – спаривание, совокупление	Rotempfundenes – ошущенное красное
lebendige Gegenwart – живое настоящее	Rückgestaltung – обратное формо(гештальто)образование
Lebenswelt – жизненный мир	Sachverhalt – обстоятельство, положение дел
Lebensphilosophie – философия жизни	Satz – предложение
Leib – тело	Sehen – видение
Leistung – достижение, свершение	Sein – бытие
leitende Subjektivität – руководящая субъективность	Seinsgeschichte – история бытия
Möglichkeit an Wirklichkeit – возможность действительности	Seinsgeschick – посыл бытия
Nachvollzug – наверстывание	Selbst – самость
nichtiges Nichts – ничтожащее ничто	Selbstbesinnung – самоосмысление
Nichtigkeit – ничтожность	Selbsterscheinung – явление себя, самообнаружение
Nichtpräsentierbares – непредставимое	selbstgegebenes – самоданное
Nichturpräsentierbares – первоначально непредставимое	Selbstgegebenheit – самоданность
Normierung – нормирование	selbstständiges – самостоятельное
Nullpunkt – нулевая точка	Selbstheit – самостьность
Offenheit – открытость	selbstverständliches – самопонятное
Offenheit der Umwelt – открытость окружающего мира	Selbstverständlichkeit – самопонятность
Offenes – открытое	Sich-bewegen – приведение себя в движение
Ort – место	Sinngebung – смыслоприда(ва)ние
Ortsveränderung – смена местоположения	sinngemäß – смысловое
	sinnvoll – осмысленное
	Stiftung – учреждение
	Strom – поток
	Tatsache – факт
	Transponierbarkeit – транспонируемость
	Übergang – переход
perspektivisch – перспективно	Überschreiten – переступание, прешагивание
Präsenzfeld – поле настоящего	Überstieg – преодоление, превосхождение
Rätsel – загадка	

Übertragung — перенос, передача, перевод	Veränderung — изменение
Umsturz — свержение, ниспровержение	Verborgenes — сокрытое
Umwelt — окружающий мир	Verborgenheit — сокрытость
Unendlichkeit — бесконечность	verdecken — скрывать
uninteressiertes Ego — незаинтересованное Я	Verhalten — поведение
unselbstständiges — несамостоятельное	Vollzug — осуществление
Unveränderung — неизменение	Vorhabe — замысел
Unverborgen — несокрыто	vor-stellen — пред-ставлять
Unverborgenheit des Verborgenen — несокрытость сокрытого	Vorstellung — представление
Unwahres — неистинное	Wahrheit — истина
Ur-Arche — ковчег	Wahrnehmen — процесс восприятия
Urerlebnis — первичное переживание	wahrnehmungsbereit — готовое к восприятию
Urgemeinschaft — первичное объединение в сообщество	Welt — мир
Urhistorie, erste Geschichtlichkeit — первоистория, первая историчность	Weltall — вселенная, космос
urpräsentiert — первично представлено	Weltanschauung — мировоззрение
Urpräsentierbares — первично представимое	Weltlichkeit — мировость
Urpräsentation — первичное представление	Weltmöglichkeit — возможность мира
Ursprung — источник	Weltthesis — полагание мира
Ursprüngliches — первоначальное	Werten — оценивание
Ursprungsklärung — прояснение происхождения или истока	Wesen — сущность, существование
Urstiftung — первоучреждение	west — существует
Urtümliches — изначальное	Wiederholung — повторение
	Wink — знак, намек
	Zeitbewusstsein — сознание времени
	Zeitigung — временение
	Zeitform — форма времени
	Zeitmaterie — материя времени
	Zeitpunkt — временная точка

*Французский**Русский*

accès	доступ
adhésion (à)	примыкание (к)
animalité	животное начало
apparence	явление
appartenance (au monde)	принадлежность (миру)
armature	остов
articulation	артикуляция, сочленение
certitude	уверенность, достоверность
chair, charnel	плоть, плотский
charnière	шарнир
cohésion	сцепление
coïncidence	совпадение
creux (=cavité)	полость
creuser (se)	делаться полым
déhiscence	вскрытие
dépassement	превосхождение, выход за пределы
dimensionnalité	целое измерений
écart	отклонение, расхождение
échapper	ускользнуть
éclater	лопаться, взрываться
éclatement	взрыв, раскол
empiétement	захват, вторжение
enroulement	скручивание
déroulement	развертывание, раскручивание
enlèvement	увязание
entité	(единичное) сущее
negativité	отрицательность
entrelacement	сплетение
entrelacs	переплетение (=хиазма)
épaisseur	толща, плотность
esprit	дух, ум
être au monde	бытие к миру
fissure	расщелина
fission	расщепление
généralité	общность
jointure	сочленение

identité	тождество, тождественность, идентичность
incarnation	воплощение
impossible(s)	несовместимый, рассогласование (букв. невозможный)
inherence	присущность
initiation (à)	приобщение (к)
intermonde	междумирие
intuition	созерцание; интуиция
langage	язык, речевая деятельность
membrane	каркас
néant	ничто
néantir, néantisation	ничтожить, ничтожение
néintuition	негативное созерцание
ouverture (au monde)	открытие, открытость (к миру)
parole	речь
pivot	стержень, ось
pli	складка
présence	актуальное присутствие, наличие
proximité	близость
recouvrement	перекрытие
sensible	ощущаемый
texture	текстура
trou	дыра
visibilité	видимость

ПОСЛЕСЛОВИЕ

КЛЮЧЕВАЯ РОЛЬ ТЕЛА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ МОРИСА МЕРЛО-ПОНТИ

Бернхард Вальденфельс

Вне всякого сомнения, Мерло-Понти наряду с Сартром, Левинасом и Рикером принадлежит к тем авторам, которые придали феноменологии Гуссерля и Хайдеггера особый французский колорит. Мерло-Понти был первым, кто вскоре после начала Второй мировой войны разыскал Архив Гуссерля в Лёвене и познакомился там с его трудами, вышедшими в свет только в 1950-е гг. Таким образом, было возвращено к жизни то, чему национал-социализм вынес смертный приговор.

В дальнейшем с помощью журнала *Новые времена* (*Les Temps Modernes*), основанного Мерло-Понти совместно с Сартром и издаваемого вплоть до их разрыва в 1955 г., вызванного политическими разногласиями, Мерло-Понти оказывал большое влияние на политический и культурный климат в послевоенной Франции. В сборнике эссе *Смысл и бессмыслица* (*Sens et non-sens*) Мерло-Понти, вышедшем в свет в 1948 г., можно обнаружить целый ряд высказываний, точно отвечающих времени. Пропагандируемая здесь феноменология открыта не только для искусства, литературы и политики, но и для наук. Будучи философией опыта, феноменология начинается не в себе самой, а творит себя из не-философии, стремящейся к самовыражению. Такое понимание науки как имплицитной формы философии, которая в переломные моменты не просто применяет методы, а во что бы то ни стало мыслит, снова дает о себе знать в курсе лекций, которые Мерло-Понти читает в Сорбонне, а позже — в Collège de France (эти лекции не так давно были изданы в форме записей и резюме).

Когда в 1961 г. в возрасте 53 лет Мерло-Понти неожиданно умирает, его творческое наследие складывается из двух

больших произведений, относящихся к более раннему времени и являющихся его диссертациями: *Структура поведения* (*La structure du comportement*, 1942) и *Феноменология восприятия* (*Phénoménologie de la perception*, 1945), по времени написания обрамляющих главное философское произведение раннего Сартра *Бытие и ничто* (*L'être et le néant*). Кроме того, остается фрагментарный манускрипт, частично состоящий из рабочих записей и изданный *posteriorius* в 1964 г. Клодом Лефором под названием *Видимое и невидимое* (*Le visible et l'invisible*). В отрезок времени, разделяющий ранние произведения и последний манускрипт Мерло-Понти, в свет вышел целый ряд эссе автора по вопросам политики, языка, литературы и, прежде всего, живописи (важнейшие из них: *Гуманизм и террор* (1947), *Приключения диалектики* (1955), *Око и дух* (1959, изд. 1964), *Знаки* (1960), *Проза мира* (1969)).

Часто встречающееся обозначение представленного в этих работах типа мышления как экзистенциализма, признаваемое как Сартром, так и менее решительно самим Мерло-Понти, способствовало тому, что многие важнейшие аспекты были отодвинуты на задний план. Мерло-Понти действительно начинал со структурной формы феноменологии, определенные аспекты которой разворачивались им и позднее. Так, уже в 1940-е гг. он открыл для себя лингвистику Ф. де Соссюра, кроме того, находился в тесном контакте с Ж. Лаканом, К. Леви-Стросом и Г. Башляром, которые с течением времени все больше теряли для него значение. Однако однозначную последовательность фаз творчества Мерло-Понти: от феноменологии к структурализму и затем от философии трех «Н» — Hegel, Husserl, Heidegger (Гегель, Гуссерль, Хайдеггер) к философии «мэтров подозрения» — Маркс, Ницше и Фрейд — следует со всей уверенностью приписать историко-философской мифологии.¹

Речь здесь, однако, пойдет не об исторических обстоятельствах и влияниях, а о центральной теме тела. Пристрас-

¹ Ср.: мои книги *Phänomenologie in Frankreich* (1983, ²1998) и *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995), гл. 1 и 2.

тие Мерло-Понти к проблематике тела не приравнивается ни к самолюбленности «Я», ни к гегелевской «нежности к вещам, [...] которая озабочена исключительно тем, чтобы вещи не противоречили друг другу»¹. Тело не является убежищем, в котором мы можем укрыться от хватки наук о теле, техник тела и политики тела; оно, скорее, обладает взламывающей силой, связывая и разделяя в одно и то же время. Как и платоновская идея, картезианское *cogito* или хайдеггеровское время, тело вначале выступает «оперативным понятием» (ср. [1]), дающим о себе знать в самой различной связи. Тело, как и душа в понимании Аристотеля, — это «в определенной степени все». И хотя «вс» и имеет метафизическое звучание, подразумевающее направленность на целое мира, однако в условиях конечного разума телесное место, в котором и обнаруживает себя целое *как целое*, не может быть приписано этому целому в качестве всего лишь его части. *Kosmotheoros*, наблюдатель мира, имеет ахиллесову пятую, которая препятствует тому, чтобы универсум сомкнулся над ним. И если вместе с Ницше мы будем нацеливаться на философию, которая разворачивается «под руководством тела», то мы неминуемо потеряем надежное, обеспечиваемое трансцендентальной путеводной нитью управление и попадем в необозримый лабиринт, из которого нас если и выведет нить Ариадны, то только благодаря тому, что собственное (*Eigenheit*) и чужое (*Fremdheit*) в теле вплетены друг в друга. Тело — это не нечто, на что мы можем указать пальцем, так как оно само и является этим указанием. То, что обнаруживает себя, обнаруживает себя в своем воплощении, даже если затем оно отступает в свое воплощенное отсутствие. В этом отношении тело не является всего лишь некой темой наряду с другими; это ключевая тема. Оно подходит для того, чтобы

¹ Hegel, *Logik*, Werke 6, S. 55. Можно придать понятию нежности, конечно же, и другой смысл, а именно: смысл нежного, деликатного прикосновения, которое в отличие от гегелевской диалектики не выпорачивает внутреннее вовне, а допускает отсутствующее.

раскрыть многообразие опыта, а равным образом и много-сторонность мышления Мерло-Понти, в рамках которого вещи новыми способами оказываются опытом и языком.

1. Картезианский разрыв и гегелевское примирение

Разговор о французской феноменологии с позиции вызова, брошенного Декартом, не будет ни в коем случае означать ее преувеличенного упрощения¹. Этот вызов берет начало в известном картезианском дуализме, находящем свое выражение в отделении друг от друга, в качестве двух субстанций, духа, или души, и тела. Живое тело (*Leib*) откалывается от самого себя в качестве физического тела (*Körper*). И все-таки решающим является нечто иное. *Res cogitans* и *res extensa* не противостоят друг другу как две параллельные и равноправные инстанции, но одна сторона — сторона духа или души — пользуется преимуществом в форме *ego cogito*, одновременно мыслящим себя и свое иное. Таким образом, внутренняя сфера (духовное, душевное) отделяется от внешней (физическое тело), а поскольку существование других сообщается нам через существование физического тела, то такое отделение выступает в то же самое время отделением друг от друга *собственного* и *чужого*.

Вызов, брошенный Декартом, подкрепляется искушением, исходящим от Гегеля. В свете гегелевской диалектики разделенные Декартом субстанции оказываются двумя сторонами того же самого, двумя фазами одного общего процесса и моментами целого: дух примиряется с природой, собственная самость обнаруживает себя в других, и в ходе этого примирения тело как тело оказывается *снятым*. Отво-еванное чувство нежности к вещам оборачивается насильем, направленным на тело. А именно: если собственное тело значит *больше*, чем часть целого или член общего, то в таком случае примирения добиваются силой.

¹ Набросок «метаморфоз *cogito*», отвечающих на этот перманентный вызов, был предложен мной в другом месте.

Синтез субъективности и рациональности, в осуществлении которого Декарт оказался превзойденным Гегелем, является характерным элементом эпохи Модерна. Так, немецкие идеалисты находят колумбово яйцо собственным способом: каждый из них начинаст с «я мыслю» и завершает всеобщим разумом, или, другими словами, начинает с собственного и, проходя сквозь чужое, приходит к целому. Однако тело сопротивляется такому движению снятия. И это сопротивление не ограничивается продуктивным противоречием, возникающим внутри целого, а оказывается протестом, особенно настойчивым в отношении условий опыта и вместе с ним также условий речи. Не является ли телесное Здесь, о котором еще будет более подробно вестись речь, тем самым местом, *из которого* высказываются *в пользу целого* мира, человечества или разума, из которого обращаются к целому *как целому* — и которое именно поэтому не может быть схвачено в качестве *места внутри целого*? На чувственном уровне телесной экзистенции снова дает о себе знать парадокс множества всех множеств, которое обнаруживает границы в себе самом. В этой связи Гуссерль говорит о телесной «нулевой точке», которая не может быть внесена в систему координат, так как последняя берет в этой точке свое начало. Поздний Мерло-Понти приближается к этой парадоксальной исходной точке, приписывая западноевропейской онтологии своеобразную форму «диплопии», чего-то вроде косоглазия (16, р. 219, с. 241)*, и постоянно указывая на слепое пятно, присущее бросаемому взгляду. М. Фуко приближается к той же самой проблеме, когда в главе IX *Слов и вещей* говорит о трансцендентально-эмпирическом удвоении человека, следствием которого является непрерывное колебание человека между ролью суверена и ролью подданного.

Но каким образом мы приходим к такому пониманию? Для Мерло-Понти оно является следствием урока, препод-

* Здесь и далее в скобках приводится ссылка на литературный источник, затем указывается страница иностранного издания и, если имеется — русского. — *Прим. перев.*

носимого нам телом. То есть тело — это *двойственность без дуализма, созидание с собой внутри несовпадения*. Однако Мерло-Понти не слишком торопится, расставаясь одновременно с картезианством и гегельянством. Прежде всего, он совершенно не уверен в том, стоит ли приносить разум в жертву слепой, решительной и мелодраматической разнovidности экзистенциализма. Так, в своей ранней статье, посвященной Гегелю, действующими лицами которой являются, кроме того, Ницше, феноменология, экзистенциализм и психоанализ, он высказывается в таком роде, что стоило бы попытаться «исследовать иррациональное и включить его в расширенный разум (*raison élargie*)» (12, 1996, р. 79). И позднее в одном эссе, посвященном движению от Моссса к Леви-Стросу, Мерло-Понти отмечает: «Задача, стало быть, заключается в том, чтобы расширить наш разум и сделать его способным понимать то, что в нас самих и в других людях предшествует ему и что превосходит его» (14, р. 154, с. 139). Однако призыв к расширению разума оказывается весьма неопределенным. Не грозит ли такое бесконечное расширение разума опасностью «перелета» через мир опыта и лишения «трений с действительностью»? Сфера тела и оказывается той областью, в которой эта проблема находит свое разрешение.

2. Действующее тело

Время от времени Мерло-Понти говорит о действующем теле (*corps fonctionnant*), подобно тому как Гуссерль говорит о действующем Я. Тогда речь идет о том, чтобы увидеть тело за работой, которую оно выполняет чаще всего молча и незаметным образом. Такого рода тематизация может осуществляться исключительно косвенным образом, когда тело распознается в его делах. Из необъятного поля такого телесного поведения и телесных переживаний данный набросок выхватывает только некоторые из аспектов¹.

¹ См. более подробно об этом мою книгу: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main, 2000.

Пассивность и анонимность. — Первый аспект касается Я-характера тела как моего тела. С этой точки зрения тело охватывает все то, что центростремительно *исходит* из меня и со мной *случается*, но что мной не полагается. Пассивность не означает здесь всего лишь противоположности активности, поменявшей своего инициатора; пассивность скорее означает, что *со мной нечто происходит*, что нечто являет себя, обнаруживает во взгляде и языке, однако не я являюсь инициатором происходящего. Иллюстрациями такой *спонтанности* служат как внезапно приходящие мне в голову мысли, так и все то, что неожиданно бросается в глаза, достигает слуха и приходит на ум. Сюда же относятся и так называемые ошибочные действия, в случае которых мои собственные слова, мои собственные руки или мои собственные ноги играют со мной злую шутку, застигая меня врасплох чем-то неожиданным и произвольным, хотя и обязательно нежелательным. Ошибочные действия не должны при этом рассматриваться в качестве каких-то исключительных случаев, а, скорее, случай падения вписан в саму ходьбу, как и случай выпадения из рук делает возможным удержание в руках. Мы никогда не являемся абсолютными хозяевами наших мыслей, поступков и чувств. Пассивность, далее, дает о себе знать в *освоении чего-то*. Всеми нашими знаниями и умениями мы обязаны habituализации, которая, однако, лежит в основе не только практических и технических операций, но и способов восприятия, движения и выражения чувств, стилей речи и эротических ритуалов. Habituализируется, как показывает Гуссерль, само Я, в котором и пережитое с перенесенным оставляют свои телесные следы. Я, переживающее себя в качестве Я, — это не всего лишь формальная исходная точка, а, словами Фрейда, «осадок установленных отношений с объектами» (GW III, 297). И бессознательное ведет свою скрытую игру, выражающуюся в телесных симптомах, с помощью которых тело вырабатывает свой собственный язык. *Анонимность* телесных процессов тесно связана с пассивностью; поскольку то, что со мной

случается и приводит меня в движение, я не могу приписать себе как тому, кто это инициирует; я только могу взять его на себя в форме *reprise*^{*}, как любит по этому поводу говорить Мерло-Понти. Утверждение Мерло-Понти, что «*некто* (он) во мне воспринимает, но не я воспринимаю» (10, р. 249, с. 277), должно быть понято целиком и полностью в смысле телесной плотности, которая никогда не индивидуализирует и не персонифицирует себя в полной мере. Исходя из этого объясняется и то, что Мерло-Понти ослабил понятие интенциональности акта в пользу «действующей интенциональности» — тенденции, которая только усиливается у позднего Мерло-Понти.¹

Перспективизм. — Тело — это не нечто, что постигается через перспективы; оно само есть местонахождение, точка зрения, Здесь и Теперь, из которой и становится опытно данным все остальное, будучи всегда как-то ориентировано телом, то к нему приближаясь, то от него удаляясь. Тело образует уже упомянутую нулевую точку, в которой возникают и избирательно разворачиваются временные и пространственные порядки. Это ведет к ограниченным полям опыта, речи и действия; и то, что в них возникает, не может быть определено в полной мере и окончательно. Но дело не обстоит таким образом, что данные Здесь и Теперь отрицаются следующими за ними Здесь и Теперь, вследствие чего «чувственная определенность» очищается до духовной истины; скорее данные Здесь и Теперь делаются полыми с помощью возможных и невозможных Здесь-Теперь-конstellаций². Телесно я нахожусь Здесь и Теперь, и в то же самое время я где-то в другом месте. Любая диалектика, опирающаяся на утверждение и утверждение противоположного, соскальзывает в эту пространственно-временную бездонность.

* Взятие обратно, возобновление (франц.). — Прим. перев.

¹ Ср., например, *Видимое и невидимое*, р. 291. Это означает, что имеется также и говорение ниже порога формальных речевых актов.

² Полость (*craux*) и складка (*pli*) являются излюбленными мотивами Мерло-Понти, которые он уже в ранних работах противопоставляет дыре (*trou*) (ср.: 10, р. 249, с. 276).

Предшествование и происходящее задним числом. — Тело не только открывает пространства возможного и невозможного, но и сталкивает нас с действительностью, которая никогда не дается и не оказывается данной, а всегда только пред-дана начиная с момента рождения как изначального прошлого, «которое никогда не было настоящим» (10, р. 280, с. 311). Телесный организм оказывается «врожденным комплексом» (там же, р. 99, с. 121), то есть организованной общностью представлений, воспоминаний и аффектов, в которой в виде набросков существуют определенные способы переживания и поведения, что, однако, не означает, что все происходит по жестким правилам.¹ Подобно тому что мы находим уже у Гуссерля, Мерло-Понти все снова и снова говорит о пред-Я и пред-мире, притом что это *пред* должно пониматься не линейно как более ранняя позиция, а, скорее, как предпрошлое, воплощенное в телесном настоящем. И наоборот, это означает, что наши переживания и наше поведение подчинены тому, что непреодолимо осуществляются *задним числом*. Травматические события, которым уделяли особое внимание Левинас и Деррида, — это только экстремальные случаи такого *происходящего задним числом*. Мерло-Понти, как мне кажется, был первым среди французских феноменологов, рассмотревшим временность в качестве формы отсрочивания себя (*Selbstverschiebung*) и придавшим учению о времени, развитому Гуссерлем и Хайдеггером, ту телесную плотность, которая подтачивает как любой порядок и любое сознание времени, так и любое представление о времени. Телесное существование означает не просто то, что постоянно что-то предполагается, а то, что я предшествую самому себе, как в том случае, когда я пробуждаюсь ото сна.

Материальность и ранимость тела. — Немецкий язык дает возможность исходить из двойственного характера *тела*—

¹ Контекст, к которому относится это высказывание, задается анализом фантомного органа. По поводу многозначности понятия комплекса, которую следует иметь в виду и в данном случае, см.: Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. *Словарь по психоанализу*. М., 1996.

физического тела (Leibkörper), как делают это, каждый на свой манер, Гуссерль, Шелер и Пlessner. Такое двойственное определение не имеет, однако, дуалистического характера, как если бы телу была присуща определенной рода физичность (*Körperlichkeit*). Эта двойственность означает нечто иное. Тело не исчерпывается ни теми функциями, которые оно выполняет, ни теми моментами наслаждения, которыми оно нас одаривает; оно скорее сохраняет свою силу тяжести и способность движения. Это не означает всего лишь того, что функциональность тела сводится к аппаратному обеспечению; имеется специфический «опыт материальности» (22, S. 41), как в случае усталости, когда тело позволяет ощутить свою собственную тяжесть, или в случае травм, когда мы страдаем от чужого воздействия. *Ранимость* приводит телесную экзистенцию к границам прикосновения и неприкосновения, вызывающих этическое эхо и осаждающихся в правовых формах, как, к примеру, в форме *Habeas corpus*^{*}. Человек — это не только разумное и говорящее, но также и ранимое существо, подверженное как мукам и пыткам, так и «сопротивляемости вещей». Как телесные существа мы живем в мире, который никогда не является в полной мере нашим собственным.

Вертикальный промежуточный характер тела. — Картезианская исходная проблематика обнаружится особенно отчетливо, если мы попытаемся ситуировать тело где-то между духом и материей, культурой и природой. Мерло-Понти всеми силами защищается от альтернативы природного или культурного тела; он понимает телесность как взаимопроникновение обеих сфер: «Все у человека произведено (*fabriqué*) и все естественно» (10, p. 221, с. 147), идет ли речь об улыбке, манере сидеть и двигаться, одеваться и обнажаться, о формах продолжения рода, добывания себе пропитания и о языке или технике. Естественность и искусственность касаются тех способов, какими мы обращаемся с преданным; они

* Начальные слова (латин.) закона о неприкосновенности личности, принятого английским парламентом в 1679 г. — *Прим. перев.*

отвечают за определенные аспекты, а не за самостоятельные регионы. В этом смысле имеется «культурное тело», о котором говорит уже ранний Мерло-Понти (9, 1949, р. 227). Но и в своих более поздних размышлениях он неоднократно подчеркивает, что все в нас естественно и все в нас культурно (16, р. 306, с. 333). Однако сказанное ни в коем случае не исключает того, что Мерло-Понти в форме «сырого» и «дикого бытия» или «сырого» и «дикого восприятия» (там же, р. 265, с. 289) не упускает из виду границ любого культурного придания формы и сохраняет понимание полиморфного характера телесного опыта. Одновременная и щекошливая двойственность культурного и природного тела требует дифференцированной точки зрения, которая не соглашается на альтернативу конструктивизм/натурализм.

Горизонтный промежуточный характер тела. — Тело является посредником не только между культурой и природой, но и между собственным и чужим. Мерло-Понти схватывает социальность тела в качестве *межтелесности*, *intercorporéité*, которая означает, что собственная и чужая телесность распространяются друг на друга, не принимая при этом жесткой формы коллективной инстанции. Мерло-Понти следует здесь за структурным способом мышления, исходя из присущего раннему детству *синкретизма*, то есть относительной неразличимости между ребенком и взрослым, ведущей к тому, что любая дифференциация в данном случае не отменяет дальнейшего существования собственного в чужом и чужого в собственном.¹ Удвоение желания, которое восходит к ситуации Эдипа, открывает пространство промежуточной игры, характер которой является куда более мерцающим и подерванным, чем характер взаимного признания и партнерства,

¹ Ср. по этому поводу соответствующие пассажи из Сорбонских лекций (1988). Ср. далее мое подробное изложение такого «перехода друг в друга собственного и чужого» в *Antwortregister* (1994), Kap. III, 8, а также книгу Antje Kapust, *Berührung ohne Berührung* (1999). О значении этой теории тела для социальных наук см. Käte Meyer-Draue, *Leiblichkeit und Sozialität* (1987) и Jürgen Secwold, *Leib und Symbol* (1999).

конфликта интересов и нормативного согласования, которые принимают в расчет уже сформированных индивидов. Межтелесность означает: то, что разыгрывается между нами, является гораздо более содержательно богатым и запутанным, чем то, что приписывает себе каждый из нас в отдельности. Мерло-Понти ссылается в этой связи на «эту внутреннюю слабость, которая все время мешает нам достичь плотности (*densité*) абсолютного индивида» (10, р. 489, с. 541). В том, что мы есть, мы всегда уже подставлены под взгляд других, и разговор о «собственном теле» всегда содержит в себе что-то неестественное, так как в нем упускается из виду межтелесный фон.

3. Хорошая или дурная двусмысленность?

Одно ясно с самого начала: Мерло-Понти не противопоставляет картезианскому дуализму никакого *монизма*. Это — то и отличает его теорию тела от современных теорий тела или, по меньшей мере, от тех вдохновленных философией жизни попыток, которые нацелены на то, чтобы исходя из имманентности чистой самоаффектации или полудуализма чувствуемого и воспринимаемого тела признать за этим телом статус *ipsam esse*^{*}. Уже одного произнесения слова «тело» достаточно для уличения во лжи любого притязания на чистое бытие собой (*Selbstsein*). Наличие определенной дистанции уже заранее предполагается, как только мы спрашиваем о теле. В этой связи Хельмут Плеснер исходит из «эксцентрической позициональности»; и если мы абстрагируемся от того, что такой эксцентричности присущи слишком уж рефлексивные черты, то ее введение окажется чрезвычайно близким собственным попыткам Мерло-Понти. Мерло-Понти признает за картезианством определенную правоту, прежде всего в том, что касается возможных диссоциаций, которые известны нам из различных картин болезни, но которые дают

* Быть самим собой (латин.). — Прим. перев.

о себе знать уже в повседневной жизни, когда мы становимся на весы, рассматриваем себя в зеркале или случайно раним себя.

И все-таки вопрос о способе бытия тела остается открытым. С самого начала Мерло-Понти разыскивал некое третье измерение по эту сторону сознания и вещи, духа и природы, внутреннего и внешнего, результатом чего становятся в том числе и политические перспективы, развернутые, к примеру, в *Приключениях диалектики* (1955). Но до тех пор пока картезианская модель служит негативным фоном, Мерло-Понти остается в рамках философии «или-или». Но можем ли мы быть удовлетворены такой «философией двусмысленности»? В своей кандидатской диссертации, подготовленной для защиты в Collège de France, Мерло-Понти проводит различие между хорошей и дурной двусмысленностью; дурная форма двусмысленности покоится на «смещении конечного и бесконечного, внутреннего и внешнего»¹. «Или-или», в таком случае, имеет тенденцию превратиться в «как-так-и», которое только потому удерживается в некоторых границах, что примирение еще не вступило в силу или навсегда запоздало. Такое отсроченное примирение, которое политически может быть представлено в форме марксистской выжидательной политики, можно обозначить как несчастное гегельянство: хотя и иначе, чем в *Феноменологии духа*, перед нами все же предстает сам гегелевский дух в его абсолютной форме, обремененной «противоположностью потустороннего» (Werke 3, S. 574). И что же, это все?

4. Телесность как отношение к себе и лишение себя

В своих заключительных размышлениях по поводу поиска альтернатив я уделяю особое внимание последней книге Мерло-Понти *Видимое и невидимое*, а также близкому ей проблемному полю. Кое-что из того, о чем пойдет речь, можно

¹ Ср.: *Phänomenologie in Frankreich*, S. 174–176.

найти уже в *Феноменологии восприятия*, хотя чаще всего в форме нерешительного приближения к этому полю.

Прежде всего, что касается языкового аспекта этого приближения, то французский язык, в отличие от немецкого с его понятиями *Leib* и *Körper*^{*}, не имеет дела с удвоенным понятием тела. В таком случае Мерло-Понти был вынужден дополнить французское *corps*, эквивалент немецкого *Körper*, такими подходящими для этого прилагательными, как *собственное* (*propre*) (по примеру Г. Марселя), *живое* (*vivant*) или *действующее* (*fonctionnel*), чтобы приблизиться к значению немецкого *Leib*. Сартровское различие *тела-объекта* (*corps objet*) и *тела-субъекта* (*corps sujet*), движущееся в слишком традиционном русле, Мерло-Понти по понятным причинам отклонил. Временным вспомогательным средством послужил для Мерло-Понти французский перевод гуссерлевского «телесного настоящего» («*leibhafte Gegenwart*») с помощью *актуального присутствия во плоти* (*présence en chair et en os*)^{**} (ср.: 14, р. 221). Слово *плоть* (*chair*), регулярно используемое Мерло-Понти в его поздних работах, предлагает новые возможности. Кроме уже упомянутых отзвуков гуссерлевских понятий, оно открывает и более широкое семантическое поле. Плоть как *соль* играет роль не только в аристотелевском трактате *О душе*; в этом слове невозможно не услышать отзвуков учения о воплощении, согласно которому «и Слово стало плотью». Решающим, однако, является то, что это слово в большей мере выражает *текстуальность* и *материальность* тела и оттесняет момент *собственного* (*Eigenheit*), который уже заранее указывает на определенную форму присвоения. Сюда же относится и то, что такое понятие тела — как и у Валери, неоднократно говорящего о *теле духа* (*corps de l'espr-*

* Выше мы уже имели дело с этими понятиями, переводя первое как тело (живое, собственное тело), а второе — как физическое тело. В русском языке, как и во французском, нет указанного удвоения. — *Прим. перев.*

** К сожалению, франц. *en os* — костяной или что-то вроде «в кости» — остается невостребованным в русском эквиваленте. — *Прим. перев.*

rit), — включает в себя и плоть мира, плоть бытия, идеи, языка, времени.

К центральной взаимосвязи отношения к себе и лишения себя, о которой и пойдет далее речь, мы приближаемся через мост, переброшенный Декартом, исходя из основополагающего различения картезианского учения о субстанциях. Дух, как мы могли бы сказать, является *видящим, но невидимым*, а телесная вещь — *видимой, но невидящей*, тело же является и тем и другим одновременно — и *видящим* и *видимым* и, кроме того, касающимся и испытывающим прикосновение, приводящим в движение и движимым. Мерло-Понти исходит при этом из решающего пассажа *Картезианских размышлений* Гуссерля (Ниа I, 128), в котором говорится, что тело как когнитивно, так и практически отнесено к себе самому. Мерло-Понти называет этот феномен «чувственной рефлексией» (14, р. 294), или же «рефлексивностью чувственного» (15, р. 33, с. 23).

Это ведет нас к самому ядру проблемы — определению телесности как формы *самоудвоения*. Это не значит, что сначала имеется что-то одно, затем разделяющееся, — связь, которая разрывается (как разорванный чулок Гегеля); это скорее значит, что то, что отличает себя от другого, рождается в самом этом различении, что также означает: оно всегда уже было и будет оставаться зараженным тем, от чего себя отличило. Результатом такого процесса становится *отношение к себе, которому внутренне присуще лишение себя*. Такой переход друг в друга (Ineinander) отношения и лишения и можно рассматривать в качестве основополагающего определения тела.¹

Давайте заглянем в зеркало. Тот, кто смотрит на себя в зеркало, является одновременно видящим и видимым, но так, что они одновременно образуют и не образуют единое целое. То, что ускользает от нас при взгляде на себя в зерка-

¹ Что касается более общих рамок этих размышлений, то я отсылаю к двум первым начальным главам моей книги *Sinnesschwellen* (1999).

ле, — это не отсутствие каких-то частей тела, образующих дыру в поле видимого. Если бы все сводилось только к этому, то этот недостаток можно было бы восполнить с помощью подходящего двойного зеркала и других приспособлений. То, чего я действительно не вижу, — это, скорее, само видение, видящий взгляд, разворачивающий поле зрения и именно поэтому не находящий себе места в нем. Взгляд образует аспект действующего, а не тематизированного тела и ни в коем случае — телесной вещи. В этой связи Мерло-Понти неоднократно говорит о «слепом пятне», невосприимчивости в восприятии, «бессознательном сознании» (ср.: 16, р. 278, 300, с. 303). Тем самым он подхватывает тот мотив, который играл важную роль уже у Шопенгауэра, Маха, Витгенштейна или Батая. Взгляд ускользает от себя самого; видящий глаз не видит себя.

Сходным образом обстоит дело и с *эхом*. Когда слышишь свой собственный голос, то дистанцируешься от себя самого. Так, в *Видимом и невидимом* Мерло-Понти подчеркивает, что «двуальность говорить—слушать сохраняется в сердце Я, его негативность является всего лишь *полостью* между говорением и слушанием...» (16, р. 300, с. 326).

Эти феномены удвоения усиливаются в рамках опыта чужого, который устраивает нам очную ставку со взглядом и голосом другого. Другой же для Мерло-Понти является не тем же, что и я, *ego*, и не *alter ego*, вторым Я, а своего рода *двойником* (17, р. 186). И если мы обратимся к старой аристотелевской и цицероновской формулировке, то должны говорить об «альтерированном Его», которое встречается с собой в другом, так что при этом сохраняется непреодолеваемое отдаление. «Другой рождается с *моей стороны* подобно черенку или в результате удвоения, как и первый другой — согласно книге *Бытия* — был создан из части тела Адама» (16, р. 86, с. 89). Опыт чужого, утверждающий свое значение только в качестве телесного опыта чужого, означает, что я нахожусь там, где меня не может быть, а ты — «рядом со мной, а не там, где ты не можешь быть» (Пауль Целан). Не-

местонахождение чужого, дающее о себе знать только через уклонение от определенных местонахождений, и является исходным местонахождением чужого.

Лишение себя не означает, таким образом, что имеется недостача определенности, присутствия, скорее речь идет об отсутствии внутри присутствия, об «актуальном присутствии при себе, являющемся отсутствием себя» (16, р. 303, с. 330). Чужое внутри собственного привносит в собственное тело черты чужого физического тела.

Ключевая роль тела заключается в том, что тело нечто нам раскрывает и нечто от нас скрывает, что происходит и в отношении к себе самому. В таком случае исключаются обе экстремальные ситуации. С одной стороны, исключено *чистое отношение к чужому*, ведущее к опредмечиванию тела, к бытию-вне-себя без остатка. Если самость («субъект») изгоняется из тела, то от тела остается всего лишь конструкт физического тела, продукт дисциплины, которому недостает любой формы сопротивления. «Субъект» возвращается, в таком случае, куда более настойчиво, а именно в качестве конструктора и манипулятора, который, в конце концов, оказывается вынужден превратить сами страдания пациента в конструкт боли. Однако боль без того, кто ее чувствует, напоминает улыбку чеширского кота из *Алисы в стране чудес*.

Исключена, с другой стороны, и иная экстремальная ситуация — ситуация *чистого отношения к себе*, ведущая к одухотворению тела, неубывающему бытию-при-себе. Тот, кто рассчитывает на такую возможность, не учитывает условий, при которых тело конституируется как тело. Он не учитывает этого крохотного, но значимого «как», с помощью которого мы отмежевываемся от проживаемого тела, создавая культуру и язык физического тела, обрстая его историю и проводя его политику. «“Между-нами” [...] моего тела и мной — мое удвоение» (16, р. 300, с. 326) означает *отношение к себе внутри отношения к чужому и отношение к чужому внутри отношения к себе*, несовпадение в совпадении, которое вызывает как тревогу, так и оживление.

В завершение можно спросить: как с помощью жестов, образов и слов мы можем показать то, что ускользает от нашего взгляда, нашего схватывания и нашего понимания? Мерло-Понти в этом месте прибегает к помощи *косвенной* формы онтологии, или к формам косвенных действий, косвенной живописи, которые не овладевают вещью напрямую, а только приближаются к чужому и новому, уклоняясь при этом от хорошо знакомого. Чтобы остаться в области живописи, которая играет столь важную роль в творчестве Мерло-Понти, отметим следующее: живопись сражается с невозможным, пытаясь изобразить само событие становления видимым; это значит, что всякому видению присущ момент ослепления, слепоты, подобный молчанию, присущему речи. Невидимое, которое здесь заявляет о себе, не означает удвоения мира посредством чего-то потустороннего; оно обитает не где-то в другом месте, а является «невидимым *этого* мира» (16, р. 198, с. 220) — чуждостью, телесно вписывающей себя в порядки видимого, слышимого, выразимого. Это предполагает телесную принадлежность миру, которая ни в коем случае не является тотальной. Как телесные существа мы никогда не находимся в полной мере там, где мы находимся.

Литература

1. Fink, E. (1976) Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: *Nähe und Distanz*, Freiburg/München.
2. Foucault, M. (1966) *Les mots et les choses*, Paris 1966. [Русск. перев. — Фуко М. *Слова и вещи*. СПб., 1994.]
3. Freud, S. (1940 ff) *Gesammelte Werke* (Imago). London und Frankfurt am Main.
4. Giuliani, R. (Hrsg.) (2000) *Merleau-Ponty und die Humanwissenschaften*, München.
5. Hegel, G. W. F. (1970 ff) *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main.
6. Husserl, E. (1950) *Cartesianische Meditationen* (Hua I), Den Haag.
7. Kapust, A. (1999) *Berührung ohne Berührung. Ethik und Ontologie bei Merleau-Ponty und Levinas*. München.
8. Laplanche, J., Pontalis, J. B. (1972) *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt am Main.

9. Merleau-Ponty, M. (1942, 1949) *La structure du comportement*.
10. Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. [Русск. перев. — Мерло-Понти М. *Феноменология восприятия* СПб., 1999.]
11. Merleau-Ponty, M. (1947) *Humanisme et terreur*, Paris.
12. Merleau-Ponty, M. (1948, 1996) *Sens et non-sens*.
13. Merleau-Ponty, M. (1955) *Les aventures de la dialectique*, Paris.
14. Merleau-Ponty, M. (1960) *Signes*, Paris. [Русск. перев. — Мерло-Понти М. *Знаки*. М., 2001.]
15. Merleau-Ponty, M. (1964) *L'œil et l'esprit*, Paris. [Русск. перев. — Мерло-Понти М. *Око и дух*. М., 1992.]
16. Merleau-Ponty, M. (1964) *Le visible et l'invisible*, Paris. [Русск. перев. — Мерло-Понти М. *Видимое и невидимое*. Мн., 2004.]
17. Merleau-Ponty, M. (1969) *La prose du monde*, Paris.
18. Merleau-Ponty, M. (1973) *Vorlesungen I*, übersetzt und herausgegeben von A. Métraux, Berlin.
19. Merleau-Ponty, M. (1988) *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949–1952*, Grenoble.
20. Métraux, A., Waldenfels, B. (Hrsg.) (1986) *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München.
21. Meyer-Drawe, K. (1987) *Leiblichkeit und Sozialität*, München. [Русск. перев. — Мэйер-Дравэ К. *Телесность и социальность* (реферат. перевод) // *Тонус*, 2000. № 2. С. 51–78.]
22. Plügge, H. (1967) *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen.
23. Secwald, J. (1999) *Leib und Symbol*, München.
24. Waldenfels, B. (1983, 1998) *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main.
25. Waldenfels, B. (1994) *Antwortregister*, Frankfurt am Main.
26. Waldenfels, B. (1995) *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt am Main.
27. Waldenfels, B. (1999) *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 3, Frankfurt am Main.
28. Waldenfels, B. (2000) Metamorphosen des Cogito. Stichproben französischer Descartes-Lektüre, in: *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, herausgegeben von R. Giuliani, Frankfurt am Main.

Пер. с немецкого О. Шнарагу.

Научное издание

Серия «Conditio humana»

Мерло-Понти Морис
Видимое и невидимое
Включая *Рабочие записи*

Редактор *С. Калиновская*
Дизайнер *С. Жданович*
Корректор *Т. Загний*

Подписано в печать 01.08.2004 г. Формат 84 x 108 1/32.
Гарнитура "Newton". Усл. печ. л. 21. Уч.-изд. л. 21,2.
Тираж 1000 экз. Заказ № 721.

Издатель Игорь Логвинов
ЛИ 02330/0133075 от 30.04.2004 г.
220050, Беларусь, г. Минск, пр. Ф. Скорины, 19-5
logvinovpress@mail.ru

Отпечатано с оригинал-макета в типографии
ОДО "НоваПринт",
ЛП 02330/0056647 от 27.03.2004 г.
220047, г. Минск, ул. Купревича, 2.

